**نموذج ترخيص**

أنا الطالب : أحمد مصطفى عبد الحفيظ مستريحي أمنح الجامعة الأردنية و/ أو من تفوضه ترخيصاً غير حصري دون مقابل بنشر و / أو استعمال و / أو استغلال و / أو ترجمة و / أو تصوير و / أو إعادة إنتاج بأي طريقة كانت سواء ورقية و / أو إلكترونية أو غير ذلك رسالة الماجستير / الدكتوراه المقدمة من قبلي وعنوانها.

« نظرية المعرفة عند الغزالي »

وذلك لغايات البحث العلمي و / أو التبادل مع المؤسسات التعليمية والجامعات و / أو لأي غاية أخرى تراها الجامعة الأردنية مناسبة، وأمنح الجامعة الحق بالترخيص للغير بجميع أو بعض ما رخصته لها.

اسم الطالب: أحمد مصطفى عبد الحفيظ مستريحي

التوقيع: [signature]

التاريخ: ١٤/٤/٢٠١٥

# نظرية المعرفة عند الغزالي


إعداد

أحمد مصطفى عبد الحفيظ مستريحي

المشرف

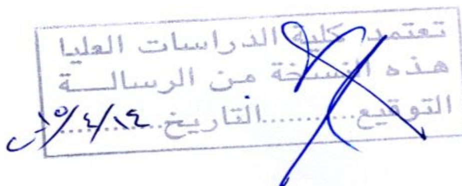
الأستاذ الدكتور سلمان البدور


قدمت هذه الأطروحة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة


كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية


نيسان، ٢٠١٥



## قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة/الأطروحة (**نظرية المعرفة عند الغزالي**) وأجيزت بتاريخ:
٦ / ٤ /٢٠١٥

| **أعضاء لجنة المناقشة:** | **التوقيـــــــع** |
| --- | --- |
| الدكتور سلمان فضيل البدور، مشرفاً<br>أستاذ شرف – فلسفة | ................................ |
| الدكتور وليد أحمد عطاري، عضواً<br>أستاذ – فلسفة | ................................ |
| الدكتور محمد خالد الشياب، عضواً<br>أستاذ مشارك – فلسفة | ................................ |
| الدكتور عزمي طه "السيد أحمد"، عضواً<br>أستاذ – فلسفة (متقاعد) جامعة آل البيت | ................................ |

تعتمد كلية الدراسات العليا
هذه النسخة من الرسالة
التوقيع ... التاريخ ٦/٤/٢٠١٥

# الإهداء

إلى

والدي ووالدتي ينبوع العطف و الحنان والعطاء بلا مقابل أطال الله بقاءهما ومتعهما بالصحة والعافية

زوجتي الحبيبة شريكة الحياة ورفيقة الدرب وأنيسة الوحدة

أبنائي عمرو وطيب وإحسان قرة العين وثمرة الفؤاد ولب الكبد

أخواتي العزيزات وإخواني الأعزاء وخاصة أخي الغالي الدكتور محمد الذين بذروا في نفسي الطموح وانتظروا العطاء

إليهم جميعا أهدي هذا الجهد المتواضع

## شكر وتقدير

أحمد الله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً، الذي وفقني لإنهاء هذه الدراسة، وأسأله – سبحانه – أن تكون خالصة لوجهه الكريم، إنه على كل شيء قدير.

كما يطيب لي أن أتقدم بجزيل الشكر وعظيم الامتنان إلى أستاذي الفاضل الدكتور سلمان البدور الذي تفضل علي بواسع كرمه بالإشراف على هذه الرسالة، وقدم جهوده الحثيثة وتوجيهاته السديدة، التي تذكر فلا تنسى وتروى فلا تطوى فله مني كل الاحترام والتقدير. كما أشكر الأساتذة الكرام أعضاء لجنة المناقشة الأستاذ الدكتور عزمي طه السيد والأستاذ الدكتور وليد عطاري والدكتور محمد الشياب على تفضلهم بقبول مناقشة هذه الرسالة. ولا يفوتني لزاما أن أشكر الأخت الكريمة مي كلبونة على جهودها المباركة. وأخيراً، شكري ووافر امتناني إلى كل من وقف بجانبي وساندني طوال فترة دراستي.

# فهرس المحتويات

# نظرية المعرفة عند الغزالي

**إعداد**

**أحمد مصطفى عبد الحفيظ مستريحي**

**المشرف**

**الأستاذ الدكتور سلمان البدور**

## الملخص

اهتم الغزالي اهتماما كبيرا بمشكلة المعرفة، وانطلق في تصوره للمعرفة من خلال نظريته في الوجود، مضافا إليها نظريته في النفس. فهو لم يخصص كتابا أو فصولا مستقلة لبحث نظرية المعرفة، إلا أنه ناقش العديد من القضايا المتعلقة بالمعرفة في معظم كتاباته، فكان الهدف المرجو من هذه الدراسة هو الوقوف على نظريته في المعرفة ولكن من منظور حديث. ومن أجل تحقيق هذا الهدف أفاد الباحث من المنهج التحليلي النقدي، حيث كانت مشكلة البحث قد تحددت في مجموعة من الأسئلة حول إمكان المعرفة عند الغزالي، وطبيعتها، ومصادرها وحدودها، ومعيار الحقيقة، و كيفية حصول الأفكار في الذهن.

وقد تناولت هذه الدراسة البناء الأنطولوجي عند الغزالي وعلاقته بنظرية المعرفة، حيث كانت نظرية الغزالي في المعرفة والوجود متأثرة إلى حد كبير بفكر الأشاعرة، وكذلك البحث في إمكان المعرفة وحدودها، ودور الحس والعقل في المعرفة، وبيان رؤية الغزالي في ما إذا كان يعتقد بفطرية بعض الأفكار أم أنها كلها مكتسبة، والعلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف (المدرِك والمدرَك)، والعقل والشهود، والذاتية والموضوعية في المعرفة الإنسانية، ومقارنة بين الفلاسفة والصوفية في مسألة الوحي، وأخيرا، رؤية الغزالي للنبوة وعلاقتها بالمتخيلة.

ولما كانت نظرية الغزالي في المعرفة مرتبطة ارتباطا وثيقا بنظريته في الوجود، كانت البداية من الوجود المحسوس باعتبار الحس عنده المصدر الأولي للمعرفة، ولكن الحس لا يؤدي إلى تحصيل معرفة يقينية، لأن المعرفة الحقيقية عند الغزالي لا تحصل إلا على أساس الاتصال بين النفس والعقل الفعال، كما لا يكون هذا الاتصال إلا بحسب استعداد هذه النفس لقبول هذه المعرفة الإشراقية، حيث تتفاوت النفوس فيما بينها، فالنفوس إذا تطهرت من أدران البدن وشهواته، وكانت مؤيدة من الله تعالى لا تحتاج إلى النظر، فتفيض عليها المعقولات المصحوبة بالبراهين العقلية، أما النفوس الأخرى التي لا تصل إلى حقائق الأشياء إلا إذا استعانت بالبدن، فلا تشرق عليها أنوار العقل الفعال إلا من خلال الصور الخيالية التي وصلتها عن طريق الحس، ولذلك يفرق الغزالي بين طريق العلماء الذين يصلون إلى حقائق الأشياء من خلال النظر العقلي، وطريق الأولياء الذين يصلون إلى هذه الحقائق عن طريق المشاهدة والذوق.

ويعتبر الغزالي الوحي من أهم الوسائل التي اعتمدها باعتبارها مصدرا من مصادر المعرفة اليقينية، حيث إن الوحي عند الغزالي ليس أمرا اكتسابيا، بل هو هبة يهبها الله لبعض خلقه بما يفيضه على قلب العارف.

ويؤكد الغزالي أن المعرفة ليست ممكنة للجميع، بل إن بعض المعارف يمكن أن تضر أصحابها، ولذلك فإن السكوت عن السؤال واجب في حق العوام، لأنه بالسؤال متعرض لما لا طاقة له به، وخائض فيما ليس له أهلا على حد قوله.

وتكون المعرفة عند الغزالي من جانب الإنسان نفسه، بحيث تتوقف تلك المعرفة عند حدود الحس، وهنا تبدو حدود هذه المعرفة معروفة إنها عالم الشهادة، وما هو معطى حسيا، كما أن هناك نوعاً آخر من المعرفة ليس له حدود بالنسبة للمعطي وهو الله، ولا شك أن للمعرفة

حدودا بما يفيضه الله على قلب العبد، وهذا يتوقف على مدى استعداد تلك القلوب لاستقبال ذلك الإشراق والفيض.

اعتبر الغزالي الحس أولى مراحل المعرفة، حيث يقوم الحس بإدراك صور المحسوسات من خلال اتصاله بالعالم الخارجي، ثم يقوم العقل بتحليل المدركات الحسية إلى معارف متنوعة، وفي مرحلة تكوين المعاني الكلية يتم جمع هذه المعاني المدرَكة ليؤلف منها معنى عاما.

ويصف الغزالي تجربة الفناء في التوحيد والشهود، فقد اتفق العارفون على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق، فذهبت عنهم الكثرة بالكلية وبقوا بالفردانية المحضة، فأصبحوا كالمبهوتين في الواحد الحق، بحيث لم يبق فيهم متسع لذكر شيء غير الله. فهذه الوحدة بنظر الغزالي وحدة شهودية، ويؤكد الغزالي أن هذه الحال التي يمر بها الصوفي إنما هي حال عارضة سرعان ما تزول عندما يرجع الصوفي إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه.

وقد أبرز الغزالي دور المتخيلة وعلاقتها بالنبوة، فالقوة المتخيلة التي لا يمكن أن تستغرقها القوة الحاسة برأي الغزالي، يعني أن لها القدرة على تجاوز عالم الحس، بحيث يمكن لصاحب القوة المتخيلة أن يتلقى الوحي من العالم الأعلى.

## مقدمة

في نظرية المعرفة يتناول الفلاسفة طبيعة المعرفة، وإمكانها، ومصادرها، وحدودها، ومعيار الحقيقة، ولم يكن الغزالي[1] استثناء في اهتمامه بمسألة المعرفة وفي بداية حياته الفكرية كان جزميا في اعتقاده أن المعرفة ممكنة وأنها تبدأ بالإدراكات الحسية وكذلك الأوليات الضرورية، فأخذ ببعض آراء أرسطو في النفس الناطقة وتعريفها، ووسائل الإدراك فيها. فكان الفيلسوف والمتكلم العقلاني والمفكر النظري، وفي المرحلة التالية من حياته الفكرية انثنى إلى المعرفة القلبية أو الذوقية (كشف الشهود) بعد أن مر بمرحلة من الشك المنهجي الذي يقود إلى معرفة يقينية، فقدم نظرية متكاملة في ما سماه المعرفة القلبية وقد تبين أن هذه المعرفة لم تخل من بعض الآثار الفلسفية من الأفلاطونية المحدثة، فكان الغزالي فيلسوفاً متصوفاً.

---

(١) **أبو حامد الغزالي:** هو محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي، ولد في طوس سنة ٤٥٠هـ، حيث كان والده يغزل الصوف ويبيعه في دكانه بطوس، فلما حضرته الوفاة أوصى به وبأخيه (أحمد) إلى صديق له متصوف من أهل الخير والصلاح، وكان قد خلف لهما مالا، فلما مات أقبل الصوفي على تعليمهما إلى أن انتهى هذا المال. قرأ الغزالي شيئا من الفقه في صباه ببلده طوس على أحمد بن محمد الراذكاني، ثم سافر إلى جرجان، حيث الإمام أبو نصر الإسماعيلي وعلق عنه التعليقة. رحل الغزالي في طلب العلم إلى نيسابور، ولازم إمام الحرمين أبا المعالي الجويني وجد واجتهد حتى تخرج في مدة قريبة، فلم يلبث إمام الحرمين أن توفي سنة (٤٧٨هـ)، ثم خرج الغزالي إلى المعسكر قاصدا نظام المُلك، فناظر الأئمة وقهرهم، فأُعجب به نظام المُلك، ووكل إليه التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد، ثم فكر في نيته في التدريس، "فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت"، كما يذكر ذلك الغزالي نفسه في كتابه (المنقذ من الضلال)، فترك التدريس في نظامية بغداد وتوجه إلى دمشق ينشد شيئاً يكون فيه رضى الله، فاتخذ من التصوف طريقاً ولم يلبث أن انتقل إلى بيت المقدس، ، ثم تحركت فيه داعية الحج فعزم إلى مكة، وعاد بعدها إلى التدريس في نظامية نيسابور، لا في نظامية بغداد، وانتهى به المطاف إلى طوس بلدته ومسقط رأسه، فاتخذ إلى جانب داره مدرسة للفقهاء، وخانقاه للصوفية (تكية)، ووزع أوقاته على ختم القرآن، ومجالسة ذوي القلوب، والتدريس لطلبة العلم. وتوفي يوم الإثنين الرابع عشر من جمادى الآخرة سنة ٥٠٥هـ في طوس. ينظر: (السبكي (١٤١٣هـ)، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق، محمود محمد الطناحي وعبدالفتاح محمد الحلو، دار هجر للطباعة، ج٦، ص ص١٩٣-٢٠٠)، وينظر: (ابن خلكان (١٩٧١)، **وفيات الأعيان**، تحقيق، إحسان عباس، بيروت: دار صادر،ج٤، ص ص ٢١٧-٢١٨).

في هذه الدراسة يقدم الباحث نظرية المعرفة عند الغزالي من منظور مختلف، وقد تم تقسيمها إلى أربعة فصول بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة. وقد تم تقسيم الفصل الأول إلى عدة مباحث، المبحث الأول تناول التعريف بحياة الغزالي من مولده إلى وفاته، وتم الحديث في المبحث الثاني عن البناء الأنطولوجي عند الغزالي وعلاقته بنظرية المعرفة، وتبين أن نظريته في المعرفة ترتبط بنظريته في الوجود ارتباطا وثيقا، وتم تناول فكرة الله، ووجوده، وصفاته، ومناقشة مسألة السببية عنده، والعلاقة بين القديم والحادث، والوقوف على رؤيتين للغزالي فيما يخص النفس الإنسانية، الأولى فلسفية والثانية صوفية، وتم في المبحث الثالث مناقشة إمكان المعرفة، بمعنى هل تحصيل المعرفة ممكن عند الغزالي؟ وإذا كانت المعرفة ممكنة فهل هي ممكنة في جميع مستوياتها لجميع الناس؟ أم هي ممكنة لبعضهم دون بعض؟ وكذلك تم في المبحث الرابع مناقشة رؤية الغزالي في حدود المعرفة الإنسانية، أما المبحث الأخير من هذا الفصل فقد خصص للبحث في وسائل المعرفة عند الغزالي.

أما الفصل الثاني فقد تم تقسيمه إلى ثلاثة مباحث، المبحث الأول تم الحديث فيه عن دور الحواس الظاهرة والباطنة في كيفية حصول الأفكار في الذهن، وفي المبحث الثاني تم بيان دور العقل في ذلك، وأما المبحث الأخير من هذا الفصل فقد تم فيه مناقشة وجهة نظر الغزالي في الأفكار، وهل اعتقد بوجود أفكار فطرية أم اعتبرها كلها مكتسبة؟.

وقد قُسِّم الفصل الثالث إلى عدة مباحث، المبحث الأول تم فيه مناقشة رؤية الغزالي في العلاقة بين المدرِك والمدرَك، أي العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف. وتناول المبحث الثاني العقل، والشهود باعتبارها من الأحوال أو مقام من المقامات يسلكه الصوفي في

طريقه إلى الله. وفي المبحث الأخير من هذا الفصل تم بحث الذاتية والموضوعية في رؤية الغزالي.

أما الفصل الرابع فقد خُصص للبحث في المعرفة الفلسفية والمعرفة النبوية، وقد تم بحث أهمية المتخيلة ودورها في المعرفة النبوية عند الغزالي، ومناقشة رؤية الغزالي في مسألة المشاركة في النبوة، بمعنى هل النبوة مكتسبة أم فطرية؟ وما هي أوجه الشبه والاختلاف بين الفلاسفة والصوفية في مسألة الوحي؟ أما الخاتمة فقد اشتملت على أهم ما توصل إليه الباحث من نتائج.

# الفصل الاول

# تحصيل المعرفة

## المبحث الأول: البناء الأنطولوجي وعلاقته بنظرية المعرفة عند الغزالي

ترتبط نظرية المعرفة عند الغزالي بنظريته في الوجود ارتباطاً وثيقاً، مع أن نظرية الغزالي في المعرفة والوجود متأثرة إلى حد بعيد بفكر الأشاعرة، وسيتم الحديث حول فكرتين، أحدهما: "فكرة الله"، وجوده، وصفاته، ومسألة السببية والعلاقة بين القديم والحادث أو الصلة بين الله والعالم، والفكرة الثانية: فهي النفس الإنسانية وعلاقتها بنظرية المعرفة.

والذي يميز هذا الموضوع هو أننا نجد في كلام الغزالي غموضا والتواء، فقد رسم الغزالي لنفسه منهجا واضحا في كتابه (مقاصد الفلاسفة) أن يكون عرضا وتلخيصا، وفي كتابه (تهافت الفلاسفة) أن يكون هجوما ونقدا، فقسم علوم الفلاسفة إلى: رياضية، ومنطقية، وإلاهية، وطبيعية، وذكر أن في المنطق أخطاء، ولكننا لا نجد أثرا لنقده للمنطق في كتابه "تهافت الفلاسفة"، وليت الأمر وقف عند حد تجاهل المنطق بالنقد والهجوم، بل تجاوزه بالإشادة بأهمية المنطق، واتخذه حكما بينه وبين الفلاسفة فيما يختلف معهم فيه من مسائل العلوم الإلهية أو الطبيعية، "نعم قولهم إن المنطقيات لا بد من إحكامها هو صحيح. ولكن المنطق ليس مخصوصا بهم، وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب النظر فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلا"[٢].

---

(٢) الغزالي (١٩٦١)، **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ص١٥.

كما لجأ الغزالي إلى المغالطة أو (السفسطة) مدعيا أنه "لم يدخل عليهم (أي الفلاسفة) إلا دخول مطالب منكر لا دخول مدع مثبت"[٣] فيقابل الإشكالات بالإشكالات. ولذلك يبدو واضحا أن الغزالي قصّر في مواضع عن إدراك مذهب الفلاسفة، ويستدل أحيانا بأقوال ليست من أقوال الفلاسفة، بل هي ضرب من الاجتهاد أو الافتراء. فقد اتهم الفلاسفة في إنكارهم الصانع، لأنهم قالوا بأزلية العالم. ثم إن بعض كتبه كانت لنصرة مذهب الأشاعرة على وجه التحديد وليس كما ادعى بقوله: "ولم نتطرق الذب عن مذهب معين"[٤].

لقد أفاد الغزالي من قياس الغائب على الشاهد، وهذا يعني أن الغزالي يقيس صفات الله وأفعاله على ما يقابلها عند الإنسان، مع أن صفات الله وأفعاله عنده تختلف اختلافا كليا عنها في الإنسان، فهي لا تشترك معها إلا في الاسم، فطبيعة الله غير متناهية وطبيعة الإنسان متناهية، لذلك يستحيل قياس الصفات الإلهية على الصفات البشرية، فهو يخطئ في تأويله لمذهب الفلاسفة وخاصة في الصفات، فالفلاسفة لا ينكرون الصفات الإلهية وإنما ينكرون أن تكون نسبتها إلى الذات الإلهية كنسبة الصفات البشرية إلى الذات الإنسانية، فيظن من لم يفهم مذهبهم أنهم أنكروا الصفات.

**"فكرة الله" ووجوده وصفاته وعلاقة الله (القديم) بالعالم (الحادث)**

يرى الإمام الغزالي بعد أن اهتدى إلى طريق الصوفية، أمرا لم يختلف فيه عن الفلاسفة أن لهذا العالم موجِدا واجب الوجود. ذلك لأن الموجود عنده "إِما أَن يكون واجب الوجود أَو ممكن الوجود، وممكن الوجود لا بد وأَن يتعلق بغيره وجودا ودواما، والعالم بأسره ممكن

---

(٣) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق، سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ص٥.

(٤) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص١٢٣.

الوجود فيتعلق بواجب الوجود"[٥]، فالتمييز بين واجب الوجود وممكن الوجود عنده يكون على أساس التعلق بالغير، فإن تعلق بغيره سميناه ممكنا، وإن لم يتعلق سميناه واجبا[٦].

وإذا عدنا إلى كتاب (مقاصد الفلاسفة) نجد الغزالي يحكي عن الفلاسفة أن الموجود "إما أن يتعلق وجوده بغيره، بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه، أو لا يتعلق، فإن تعلق سميناه ممكنا وإن لم يتعلق سميناه واجبا لذاته، فيلزم من هذا في ذلك الوجوب اثنا عشر أمرا. الأول أنه لا يكون عرضا ..........."[٧].

وبناء على ذلك فإن واجب الوجود لا يمكن أن يكون عرضا لأن العرض يتعلق بالجسم ويلزم من عدمه عدم الجسم[٨]، فالله (تعالى) عند الغزالي ليس جوهرا يقبل الأضداد فيتغير، ولا عرضا، ولا يوصف بكيف، ولا بكم، ولا بأين، ولا بمتى "وإذا ثبت أَن واجب الوجود ليس في ذاته كثرة بوجه من الوجوه ولا بد من وصف واجب الوجود بأوصاف فلا بد أن تثبت الأوصاف على وجه لا يؤدي إلى الكثرة"[٩].

كما أنه لا يمكن أن يكون واجب الوجود جسما، لأن الجسم ينقسم بالكمية إلى الأجزاء فتكون الجملة متعلقة بالأجزاء فتكون معلولة. ثم إن كل جسم مركب من مادة وصورة وكل واحد منهما متعلق بالآخر، فهو لا يكون مثل الصورة، لأن (الصورة) متعلقة بالمادة ولا يكون مثل

---

(٥) الغزالي (١٩٧٥)، **معارج القدس في مدراج معرفة النفس**، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ص١٦٥.

(٦) المصدر السابق، ص١٦٣.

(٧) الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره ص٢١٠.

(٨) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص١٦٤.

(٩) المصدر السابق، ص١٦٦.

المادة لأنها محل الصورة، والصورة لا توجد إلا مع المادة(١٠). ومما يميز واجب الوجود أن وجوده عين ماهيته، وكل ما سواه وجوده غير ماهيته

أما أن واجب الوجود لا يتعلق بغيره، فلأنه إن تعلق بغيره سيتعلق ذلك الغير به، بمعنى أن كل واحد منهما يكون علة للآخر فيتم التقابل بينهما وهذا محال، كما أن واجب الوجود لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به على سبيل التضايف، لأن المضافين يكون وجود أحدهما سببا لوجود الآخر، فيكونا ممكن الوجود(١١).

ولا يجوز أَن يكون هناك أكثر من واجب وجود واحد، لأنه إن كان هناك اثنان، كل واحد منهما واجب الوجود، "وأَراد أَحدهما أمرا فالثاني إن كان مضطرا إلى مساعدته كان هذا الثاني مقهورا عاجزا ولم يكن إلها قادرا وإن كان قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثاني قويا قاهرا والأول ضعيفا قاصرا ولم يكن إلها قادرا"(١٢).

ثم إن كل ما سوى واجب الوجود ينبغي أن يكون صادرا من واجب الوجود، لأن "واجب الوجود لا يكون إلا واحدًا فما عداه لا يكون واجبا بل ممكنا فيفتقر إلى واجب الوجود"(١٣). ويشبه الغزالي مكانة الله في الكون بمكانة النفس في الجسم، حيث يقول: "كما أن النفس كمال جسم طبيعي آلي فكذلك الرب موجد الكل"(١٤)، فقد بين الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين) أن الله تعالى أحدث العالم على وفق الصورة التي كتبها في اللوح المحفوظ، كالمهندس الذي يصمم

---

(١٠) المصدر السابق، ص١٦٣- ١٦٤.

(١١) المصدر السابق، ص١٦٤.

(١٢) الغزالي (١٩٨٥)، **قواعد العقائد**، تحقيق، موسى محمد علي، لبنان: عالم الكتب، ص١٧٣.

(١٣) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص١٦٤-١٦٥.

(١٤) المصدر السابق، ص١٦٣-١٦٤.

البناء أولا على الورق ثم يبدأ بالتنفيذ، وكذلك فإن "فاطر السموات والأرض كتب نسخة العالم من أوله إلى آخره في اللوح المحفوظ ثم أخرجه إلى الوجود على وفق تلك النسخة"(١٥).

كما أشار الغزالي في (الرسالة اللدنية) إلى أن الله خلق الإنسان وركبه من "شيئين مختلفين أحدهما الجسم المظلم الكثيف الداخل تحت الكون والفساد ......، والآخر هو النفس الجوهر المفرد المنير المدرك الفاعل المحرك المتمم للآلات والأجسام"(١٦)، فالإنسان ليس ذاتا روحية، بل هو مركب من نفس وبدن يمارس حياته في هذا العالم الحسي وينتظر الجزاء في الآخرة.

إن الوجود الإنساني عند الغزالي هو سر الوجود العالمي "فالله تبارك وتعالى خلقه **(أي الإنسان)** على مضاهاة العالم، فهو نسخة مختصرة منه"(١٧)، لهذا "استعار الغزالي الفكرة الهيللنية التي تجعل من الإنسان عالما أصغر مشابها للعالم الأكبر"(١٨). ولذلك فإن طبيعة كل منهما تشبه الآخر، ففي جسم الإنسان أثر العالم، حيث إن عظامه تشبه الجبال، ولحمه يشبه التراب، وشعره كالنبات، ورأسه مثل السماء، وحواسه تشبه الكواكب(١٩)، كما أن العناصر الأربعة تتدخل في تكوين جسم الإنسان. وبذلك يوافق الغزالي أرسطو فيما ذهب إليه في كتابه **(النفس)** أن الشبيه يدرك الشبيه(٢٠).

---

(١٥) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار المعرفة، ج٣، ص٢٠–٢١.

(١٦) الغزالي(٢٠١٣)، **مجموعة رسائل الامام الغزالي (الرسالة اللدنية)**، مراجعة وتحقيق، ابراهيم أمين محمد، عمان: وزارة الثقافة، ج١، ص٢٤١.

(١٧) المصدر السابق، ج١، ص٦٠.

(١٨) محمد علي أبو ريان (٢٠٠٧)، **تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ص٥١٢.

(١٩) الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي (كيمياء السعادة)**، المصدر السابق ذكره، ج٢، ص٧٩.

(٢٠) أرسطو طاليس، (١٩٤٩)، **كتاب النفس، (١٦ف٢ ٤٠٥ و١٥)**، ترجمة، أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.

أما النفس عند الغزالي فإنها تشبه العالم الأعلى، فهي أمر رباني "لأن عالم الأمر عبارة عن شيء من الأشياء لا يكون للمساحة والتقدير طريق إليه"[٢١]، وكذلك النفس لا يجوز عليها المساحة والمقدار، وبذلك تكون النفس عند الغزالي طريقا وسلما إلى معرفة الله. فكلما استطعت أن تكشف عن حقيقة نفسك عرفت أنها غريبة عن هذا العالم الجسماني، وأن هبوطها إليه لم يكن بحسب طبيعتها "بل بأمر عارض غريب من ذاته وذلك العارض الغريب ورد على آدم صلى الله عليه وسلم وعبر عنه بالمعصية"[٢٢]، فهي دائمة الشوق إلى بارئها. وبذلك ينحو الغزالي منحى أفلاطونيا في ترقي النفس في سلم المعرفة.

ويستدل الإمام الغزالي على وجود الله بالفطرة وذلك من خلال دليل العناية والاختراع، فبعد أن يورد الغزالي الأدلة النقلية التي تدعو إلى الإيمان بوجود الله كقوله تعالى ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾ ﴾[٢٣]، فمن تأمل في هذه الآيات وفي عجائب مخلوقات الله يجد "أن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم لا يستغني عن صانع يدبره وفاعل يحكمه ويقدره، بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره ومصرّفة بمقتضى تدبيره"[٢٤].

---

(٢١) المصدر السابق، ج٢، ص٧٢.

(٢٢) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج٣، ص٣٨٢.

(٢٣) سورة البقرة، آية ١٦٤.

(٢٤) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص١٠٥.

اتفق الغزالي مع الأشاعرة على تنزيه الذات الإلهية، واعتقد أن الصفات زائدة على الذات "فمفهوم العلم مختلف عن مفهوم الإرادة، وكلاهما مختلف عن مفهوم القدرة وهكذا"[٢٥]، فلو كانت صفاته عين ذاته كما قالت المعتزلة والفلاسفة لأمكن الاستعاضة بواحدة منها عن الأخرى، فإذا قلت إنه عالم يفهم من قولك أنه مريد وسميع وبصير........ إلى غير ذلك، لذلك كانت صفات الله عند الأشاعرة زائدة على الذات، ومع ذلك فهي لازمة للذات قائمة بها غير منفكة عنها، وبالتالي يكون الله عالما بعلم وقادرا بقدرة ومريدا بإرادة .......الخ.

لقد ذكر الغزالي سبع صفات لله تعالى فقال: "ندعي أنه سبحانه قادر عالم حي مريد سميع بصير متكلم، فهذه سبع صفات"[٢٦]، وهذه الصفات السبع، "ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات"[٢٧] وعلى الرغم من أن الغزالي بطرحه هذا يوافق الأشاعرة فيما ذهبوا إليه من أن الصفات زائدة على الذات، لكنه لا يلبث أن يناقض هذا الموقف حيث يقول: وصفات الباري كلها، "اعتبارات وإضافات وسلوب وليست زائدة على الذات ولا توجب كثرة في الذات"[٢٨]، وهذا يطرح سؤالا حول لماذا لم يستقر الغزالي على رأي؟

ومع أن صفات الله تعالى زائدة على الذات إلا أن الغزالي يرى أنها قديمة، لأنها "إن كانت حادثة كان القديم سبحانه محلا للحوادث وهو محال"[٢٩] فهذه الصفات تشترك مع الله في

---

(٢٥) سلمان البدور (٢٠٠٦)، **العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية**، عمان: دار الشروق، ص٢٢.

(٢٦) الغزالي (٢٠٠٤)، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق، عبدالله محمد الخليلي، بيروت: دار الكتب العلمية، ص٥١.

(٢٧) المصدر السابق، ص٧٥.

(٢٨) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٦٩.

(٢٩) الغزالي، **الإقتصاد في الإعتقاد**، المصدر السابق ذكره، ص٨٠.

القدم، لأنها قائمة بذاته ولا وجود مستقل لها عن ذاته. وطالما أن الذات قديمة فصفات تلك الذات قديمة أيضا. وهذا أمر مقبول عنده، ولكنه سيرفضه عندما يتعلق الأمر بالعالم.

ويورد الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) في المسألة الثالثة أن الفلاسفة حسب رأيه لا يريدون الحقيقة عندما يقولون إن الله صانع العالم وفاعله، بل إن هذا القول مجاز عندهم وليست بحقيقة. فيرد الغزالي على أن الفاعل هو الذي يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار، مع العلم بالمراد[٣٠]، لأن من شروط الفاعل الحق عند الغزالي "من صدر الفعل عن إرادته"[٣١] والفعل الحق هو الحاصل عن حرية واختيار وروية ولحكمة يعلمها الفاعل. يريد الغزالي بهذا كله "أن يقرر ضرورة عنصر الإرادة والاختيار في الفعل حتى يكون من صدر عنه فاعلا حقا"[٣٢].

وهنا يبرز أن الغزالي لم يوفق في دعواه على الفلاسفة في انكارهم الصانع، وإنما خلط بين معنيي القديم عند الفلاسفة أي القديم بالذات والقديم بالزمان، فالفلاسفة لا ينكرون أن الله فاعل مختار، بل يؤكدون على أن الله اختار أن يفعل منذ الأزل بمقتضى كماله.

ترتبط نظرية المعرفة عند الغزالي في العلاقة بين الله (الأول) والعالم الحادث، فإن الله وإن كان عالما بالكون، فإن وجوده منوط بإرادته، بمعنى آخر كان الله ولم يكن معه شيء ثم تعلقت إرادته بخلق الكون فخلقه، وفي هذا يكمن اعتقاد الغزالي بجواز التراخي بين العلة والمعلول، فلا مانع عند الغزالي من صدور الحادث عن القديم بإرادة قديمة على سبيل التراخي

---

(٣٠) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص١٣٥.

(٣١) المصدر السابق، ص١٣٧.

(٣٢) محمد يوسف موسى، **بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط**، القاهرة: دار المعارف، ص٢٠٦.

بحيث يحصل الحادث عند إرادته له، فالعالم عند الغزالي، "حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه"(٣٣).

يتبنى الغزالي الفكر الأشعري في مسألة العلاقة بين الله (القديم) والعالم الحادث، حيث يرد من خلال هذه المسألة ليس على المعتزلة فحسب، بل على الفلاسفة وعلى وجه التحديد (الفارابي وابن سينا). فقد بحث الغزالي هذا الموضوع في كتبه على نحو مفصل.

ورأى أن العلاقة بين الله والعالم مبنية على مبدأ التراخي، كان الله ولم يكن معه شيء ثم تعلقت إرادته بخلق العالم فخلقه لا كما تقول المعتزلة بأنه مذ كان الله كان الكون. يعرض الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) أربعة أدلة في مسألة (قدم العالم) يرى أنها ذكرت على لسان الفلاسفة.

**الدليل الأول:** هو قولهم (الفلاسفة) استحالة صدور حادث من قديم مطلقا، لأننا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم، فإنه لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح، فإذا حدث العالم بعد ذلك، فإنما يكون حدوثه لتجدد مرجح ولو لم يحدث مرجح لبقي العالم على الإمكان الصرف كما كان. فالسؤال الذي يجب أن يطرح عند تجدد المرجح هو "فمن محدث ذلك المرجح؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل؟"(٣٤). لكن المشكلة هنا تبقى في المرجح بمعنى أنه لم يكن موجودا ثم أصبح موجودا الأمر الذي يؤدي إلى جعل الله محلا للحوادث وهو محال.

يرد الغزالي على هذا الدليل من وجهين: الأول أن الفلاسفة في دعواهم بوجود مرجح وارتباط الإرادة بالفعل ليس لهم دليل برهاني على استحالة هذا الضرب من الحدوث أي حدوث العالم بإرادة قديمة، فهم أي الفلاسفة حين يعجزون عن إقامة هذا الدليل يلجأون إلى الاستبعاد

---

(٣٣) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص٩٦.

(٣٤) المصدر السابق، ص٩٠.

والتمثيل بالإرادة البشرية. ويتساءل ما المانع من هذا الاعتقاد وأين الاستحالة فيه؟ الوجه الثاني في رد الغزالي على الفلاسفة هو أنهم يقرون ضمنا بصدور الحادث عن القديم وهو أن في العالم حوادثا وأن لها أسبابا عند الفلاسفة، فإما أن تستند هذه الحوادث إلى حوادث أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية فيرتفع عندئذ وجود الصانع، وإما أن تنتهي هذه السلسلة من الحوادث إلى سبب أول هو القديم، فالحوادث إذن، قد تصدر عندهم عن القديم.

**الدليل الثاني**: كما يذكره الغزالي على لسان الفلاسفة، إذا افترضنا أن الله تعالى متقدم على العالم، فإما أن يكون هذا التقدم بالذات لا بالزمان، كما تتقدم العلة على المعلول، وإما أن يكون التقدم بالزمان لا بالذات. أما الوجه الأول هو تقدمه بالذات لا بالزمان فيقتضي أن يكونا (الله والعالم) قديمين أو حادثين، وبما أن الفلاسفة فرضوا أن الله قديم، فاقتضى أن يكون العالم قديما أيضا. أما الوجه الثاني إذا كان تقدم الله على العالم بالزمان لا بالذات فإن ذلك يقتضي أن قبل وجود العالم زمان كان العالم فيه معدوما، وهو خلف، بعبارة أخرى إذا انقضى زمان قبل حدوث العالم لا نهاية له، معنى ذلك أن العالم مسبوق بزمان كان العالم فيه معدوما، وهذا الزمان مسبوق بزمان آخر وهكذا إلى غير نهاية، فوجب عندئذ أن يكون الزمان قديما، وبما أن الزمان عبارة عن قدر الحركة عند أرسطو كما يذكر الفلاسفة، فالحركة قديمة، فيصبح العالم والحركة والزمان جميعها قديمة.

يرد الغزالي على هذا الدليل بقوله إن الله قد خلق العالم والزمان، فهما مخلوقان، ومعنى أن الله متقدم على العالم أي أن الله كان ولا عالم معه ثم أوجد العالم في الوقت الذي وجد فيه. وافتراض الفلاسفة زمانا قبل العالم هو من عمل الوهم فتصبح المسألة مسألة ذهنية يعجز الوهم عن تصورها[٣٥].

---

(٣٥) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص١١٣.

**الدليل الثالث:** يذكره الغزالي على لسان الفلاسفة، فهم يرون أن العالم قبل وجوده ممكن، لأنه لو لم يكن ممكنا لكان ممتنعا، ولاستحال وجوده أصلا، ولما كان وجوده ممكنا أبدا لم يكن ممتنعا أبدا، إذن، كان موجودا منذ الأزل، فإذا قلنا إن للإمكان أولا، فقد قصدنا أن العالم قبل إمكانه لم يكن ممكنا، أي إنه كان ممتنعا. عندئذ نتساءل، كيف وجد العالم؟ وكيف صار من الامتناع إلى الإمكان؟

يقر الغزالي بقول الفلاسفة، إن العالم لم يزل ممكنا أبدا، ولكنه يخالفهم في الانتقال من الإمكان إلى الوجود الأبدي، لأنه يجعل العالم قديما، وهذا لم يقبله الغزالي أصلا، فالعالم أصبح في نظر الغزالي موجودا، إذن، فهو واجب وليس ممكنا، لأن الإمكان عند الغزالي أنه لا يتصور وقتا إلا ويمكن إحداث العالم فيه.

**الدليل الرابع والأخير:** كما يورده الغزالي على لسان الفلاسفة، في إبطال نظرية قدم العالم عندهم. ومؤداه فيما يرى الغزالي اعتقاد الفلاسفة أن كل حادث لا بد له من مادة تسبقه، وهذه المادة هي التي تحمل الصور والأعراض والكيفيات، لأن الإمكان صفة إضافية لا قوام لها بنفسها، فاقتضى أن يكون لها محل تضاف إليه وهو المادة، وهذه المادة لا يمكن أن يكون لها مادة، لأنها تكون عندئذ حادثة، وعندها يكون إمكانها قائما بنفسه غير مضاف، وهو خلف، أو قائما بمادة أخرى وهذه المادة بمادة أخرى، وهكذا يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية. فالمادة الأولى إذن، ليست حادثة بل أزلية على رأي الفلاسفة.

يرد الغزالي على الفلاسفة بأن الواجب والممكن والممتنع جميعها قضايا عقلية لا تحتاج إلى محل، لأن الإمكان إذا احتاج إلى محل، فالممتنع يحتاج إلى محل، وهو محال، وهذا ينسحب

على الصفات العامة أو الموضوعات الكلية كالسواد والبياض، فإن العقل يقضي بأن هذه الصفات ممكنة، لكن السواد والبياض في نفسيهما لا يوجدان، وإنما يوجد الجسم القابل للسواد والبياض[٣٦].

## نظرية السببية عند الغزالي

تقوم النظرية الأشعرية على الاعتقاد بمبدأ التراخي بين العلة والمعلول، الأمر الذي أدى بهم إلى الاعتقاد بعدم وجود علاقة ضرورية بين العلة والمعلول وهذا بدوره يفضي، "إلى اعتماد الكون التام، ليس في وجوده وحسب، بل وفي استمرارية هذا الوجود على المشيئة الإلهية"[٣٧]. بناء على هذه الرؤية الأشعرية نجد الغزالي يتفق مع الأشاعرة في هذا الطرح، بل قد يكون متميزا عنهم في تصوره العام للسببية القائم على رفض العلاقة المباشرة أو غير المباشرة بين الأسباب ومسبباتها، "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا"[٣٨]، وبالتالي هذا الاقتران بين الأسباب والمسببات لا يرتبط ارتباطا حتميا ضروريا، إنما هو ارتباط عادة بحيث يكون هذا التكرار بين السبب والمسبب ما هو إلا ربط ذهني لا توجد ضرورة عقلية تقتضي في حال وجود الثاني وجود الأول. "فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً في مقدورات الله ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات"[٣٩].

فالغزالي ينكر التلازم الضروري بين العلة والمعلول، لأن هذا القول عنده يؤدي إلى الحد من قدرة الخالق، ولكنه سرعان ما يناقض نفسه في كتبه التي ألفها في المرحلة المتأخرة

---

(٣٦) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص١٢١.
(٣٧) سلمان البدور، **العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية**، المصدر السابق ذكره، ص٢٤.
(٣٨) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص٢٣٧.
(٣٩) المصدر السابق، ص٢٤٥.

من حياته ليظهر عنده هذا التلازم أنه ضروري، يقول: "بأَن يعلم العلة فيعلم المعلول أَو يعلم الدليل فيحصل له العلم بالمدلول"[٤٠]. فلِمَ يحل في موضع ما ربطه في موضع آخر؟ وكيف ينتقد في كتاب ما يقول به في كتاب آخر؟

بناء على ما تقدم يكون الدافع وراء فكرة نفي السببية عند الغزالي إثبات المعجزات، ثم وضع هذه العلاقة السببية في إطار تقدير الله وأن الله تعالى هو الذي يرتب الأشياء، لا لطبيعة الأشياء، بل لإرادته تعالى "فلزم الخوض في هذه المسألة لإثبات المعجزات ولأمر آخر وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله قادر على كل شيء"[٤١]، وواضح من خلال هذا النص أن الغزالي يوافق الأشاعره بطرحه في هذه المسألة، لكنه يرى أن "كل حادث فلحدوثه سبب، والعالم حادث فيلزم منه إن له سبباً"[٤٢] بذلك يكون الغزالي قد تميز عن الأشاعرة في مسألة السببية، وهذا يعني "أن استدلال الغزالي على وجود الله كان استدلالا جديدا أدخل فيه عنصر السببية على غير ما فعل المتكلمون السابقون عليه"[٤٣]. مما يؤكد على أن بحث الإمام الغزالي للسببية كان بحثا دينيا جاء كرد على الفلاسفة والمعتزلة من باب إقامة الحجة عليهم.

ويؤكد الغزالي أن هذا الاقتران المشاهد في الطبيعة بين الأسباب والمسَّببات إنما يرجع لما سبق "من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه"[٤٤] فالله تعالى قادر على أن يحرك يد الميت ليكتب بها مئات الكتب، بحيث أن الميت لا يرى شيئا ولا حياة فيه

---

(٤٠) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص١٤٢.

(٤١) المصدر السابق، ص٢٣٦.

(٤٢) الغزالي، **الإقتصاد في الإعتقاد**، المصدر السابق ذكره، ص٢٤.

(٤٣) جامعة قطر(١٩٨٦)، **الإمام الغزالي: الذكرى المئوية التاسعة لوفاته: بحوث ومقالات**، محرر، محمد كمال ابراهيم جعفر، الدوحة: الجامعة، ص٢٩٣.

(٤٤) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص٢٣٧.

ولا قدرة له على ذلك، "وإنما هذه الأفعال المنظومة يخلقها الله تعالى مع تحريك يده والحركة من جهة الله"(٤٥)، فالإمام الغزالي يرجع كل شيء إلى إرادة الله الحرة من غير ضرورة.

وعلى الرغم من أن رؤية الغزالي هذه تلغي العقل وبقول ابن رشد "فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل"(٤٦)، إلا أن الغزالي في بعض كتاباته يعلي من شأن العقل وإخلاصه له، فيقول "وكل علم حصل على هذا الوجه يسمى يقيناً عند هؤلاء سواء حصل بنظر مثل ما ذكرناه أو حصل بحس أو بغريزة العقل كالعلم باستحالة حادث بلا سبب"(٤٧)، فما الذي منع الغزالي من استخدام سلطة العقل استخداما فعليا؟

## النفس عند الغزالي

إن المتتبع لكتب الغزالي يلحظ أنه لم يكن له آراء مبتكرة في النفس وطبيعتها، بل يأخذ أكثر براهينه عن الفلاسفة المشائين المسلمين وخاصة ابن سينا، فهو يتابعه في تعريف النفس، ويميز بين نفس نباتية وأخرى حيوانية وثالثة إنسانية، كما يوافق ابن سينا في البرهنة على وجود النفس وطبيعتها ومخالفتها للبدن، لكن الغزالي يتبنى في المراحل الأخيرة من حياته "المنهج الوسط أو التوفيق بين العقل والنقل أو الفلسفة لخدمة الدين.... فبعد أن يذكر الغزالي الدليل العقلي في أي موضوع، يقول: قال رسول الله كذا في هذا الصدد، أو الآية القرآنية كذا في هذا السياق"(٤٨).

---

(٤٥) المصدر السابق، ص٢٤٩.

(٤٦) أبو الوليد محمد بن رشد(١٩٦٤)، **تهافت التهافت**، تحقيق، سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ج٢، ص٧٨٥.

(٤٧) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٧٣.

(٤٨) جمال رجب سيد بي(٢٠٠٠)، **نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي**، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٢٤-٢٥.

ويرى الغزالي أن النفس الناطقة ليست كما قال أرسطو هي صورة للجسم الطبيعي، لأن الصورة لا تبقى بعد فناء مادتها، فالنفس الناطقة عند الغزالي "جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز ولا بجسم"(٤٩). كما أن النفس عند الغزالي بسيطة غير مركبة، وهو بذلك يتبنى براهين ابن سينا على روحانية النفس، ويسلك مسلكا أفلاطونيا واضحا.

كما أننا نجد الغزالي يتابع على الأغلب أدلة ابن سينا في إثبات وجود النفس مثل برهان الاستمرار، وبرهان الرجل الطائر، وغيرها كما يستدل على خلود النفس بأدلة شرعية وأخرى عقلية، وهذه الأدلة العقلية مأخوذة من ابن سينا، إلا أنه ينتقد القائلين بخلود النفس مستندين في ذلك إلى براهين عقلية ومنطقية، مؤكدا أن خلود النفس لا يمكن البرهنة عليه عن طريق النظر العقلي، وإنما الاستناد في ذلك إلى أدلة الوحيين **(القرآن والسنة)**، يقول تعالى: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ ﴾(٥٠).

كما يتابع الغزالي ابن سينا في تفصيله لقوى النفس، فيرى الغزالي أن للنفس الإنسانية قوتين أحدهما عاملة وهي "مبدأ تحريك لبدن الإنسان"(٥١)، وأما الثانية فهي العالمة التي "تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة"(٥٢) بمعنى أنها تدرك حقائق العلوم مجردة عن الصور والمادة. لكن يبدو أن للغزالي رؤيتين إحداهما فلسفية والأخرى صوفية في موضوع النفس.

---

(٤٩) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص٢٥٢.

(٥٠) سورة آل عمران، آية ١٦٩.

(٥١) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٤٩.

(٥٢) المصدر السابق، ص٥٠.

## الرؤية الصوفية

تعتمد الرؤية الصوفية للنفس عند الغزالي على المعرفة الذوقية التي ترى القلب مرادفا للنفس يقول الغزالي: "حيث أطلقنا في هذا الكتاب (أي معارج القدس) لفظ النفس والروح والقلب والعقل فنريد به النفس الإنسانية التي هي محل المعقولات"[٥٣]، ولذلك فإن القلب بفطرته "مستعد لقبول حقائق المعلومات"[٥٤]. ويقسم الغزالي العلوم التي تحل بالقلب إلى علوم شرعية وعلوم عقلية، فأما العلوم الشرعية المأخوذة من الأنبياء بطريق التقليد وذلك بتعلم كتاب الله وسنة رسول الله، وبهذه العلوم يكون كمال صفة القلب وسلامته، وأما العلوم العقلية التي تقضي بها غريزة العقل فهي غير كافية لسلامة القلب وإن كان محتاجا إليها، والعلوم العقلية تنقسم عند الغزالي إلى ضرورية وهي الأوليات كعلم الإنسان مثلا بأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين، فهي علوم مركوزة في أصل الفطرة فلا يخلو إنسان منها، وأما العلوم التي ليست ضرورية، إنما تحصل في القلب في بعض الأحيان، فتارة تهجم على القلب كأنها ألقيت فيه من حيث لا يدري، وأحيانا تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم، فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهاما، والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتبارا واستبصارا[٥٥].

ثم يستطرد الغزالي ويقسم العلم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد إلى:

١. ما لا يدري العبد كيف حصل له؟ ومن أين حصل له؟

٢. وما يطّلع معه على السبب الذي استفاد منه ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقي في القلب، فالأول يسمى الهاما ونفثا في الروع، والثاني يسمى وحيا ويختص به الأنبياء، والأول

---

(٥٣) المصدر السابق، ص١٨.

(٥٤) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج٣، ص١٦.

(٥٥) المصدر السابق، ج٣، ص١٨.

يختص به الأولياء والأصفياء، وأما العلم المكتسب بطريق الاستدلال فيختص به العلماء[٥٦].

ويفصل الغزالي في ذلك ويقول إن القلب مستعد لأن تتجلى فيه حقائق الأشياء، وإنما حيل بينه وبينها بحوائل من عالم الشهادة تمنع وصولها إليه، "كالحجاب المسدل الحائل بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة"[٥٧]. وتجلي حقائق الأشياء من مرآة اللوح في مرآة القلب يساوي انطباع صورة من مرآة في مرآة، لكن إزالة هذه الحجب بين هاتين المرآتين قد يكون باليد، وقد يكون بهبوب رياح اللطف، وقد تهب رياح اللطف الإلهي وتنكشف الحجب عن أعين القلب فينجلي فيها بعض ما هو مسطور في اللوح المحفوظ تماما كما في عجائب الرؤية الصادقة، فيعلم النائم ما يكون في المستقبل، إلا أن تمام ارتفاع الحجب إنما يكون بالموت، فينكشف الغطاء، وقد ينكشف أيضا في حال اليقظة "حتى يرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى فيلمع في القلوب من وراء ستر الغيب شيء من غرائب العلم تارة كالبرق الخاطف وأخرى على التوالي إلى حد ما ودوامة في غاية الندور"[٥٨].

إذن، أصل المعرفة سواء عند الصوفية، أو الأنبياء، أو العلماء، هو محاذاة مرآة القلب للوح المحفوظ، وإزالة الحجب التي يمكن أن تحول بينهما، لكن العلماء يزيلون هذه الحجب بطريق الاكتساب، أما الأنبياء والأولياء فتهب رياح الألطاف الإلهية فتزيلها بدون بذل أي جهد منهم، لكن في النهاية "تكون الحال عند الطرفين واحدة وهي الاطلاع على اللوح المحفوظ"[٥٩].

---

(٥٦) المصدر السابق، ج٣، ص١٨.

(٥٧) المصدر السابق، ج٣، ص١٨-١٩.

(٥٨) المصدر السابق، ج٣، ص١٩.

(٥٩) سليمان دنيا (١٩٦٥)، **الحقيقة في نظر الغزالي**، القاهرة: دار المعارف، ص١٢٤-١٢٥.

هذا هو الإلهام عند الغزالي، وهو لا يختلف عن الاكتساب في نفس العلم فهما علم ومعرفة، ولا في محله فكلاهما يحصل في القلب، ولا في سببه فكلاهما يصدر عن اللوح المحفوظ، ولكنه يختلف عنه في جهة زوال الحجب فقط، "فلم يفارق الإلهام الاكتساب في نفس العلم ولا في محله ولا في سببه ولكن يفارقه من جهة زوال الحجاب"(٦٠).

فالطريق إلى الإلهام عند الغزالي لا يكون بدراسة العلم وتحصيله، بل الطريق هو المجاهدة والتصفية والإقبال على الله تعالى، وقطع العلائق كلها، فإذا حصل ذلك "كان الله هو المتولي لقلب عبده والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور في القلب وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية"(٦١). ثم يؤكد الغزالي أن الفلاسفة والحكماء لا ينكرون هذا الطريق وإمكانه، ولكنهم استصعبوا الطريق واستبطأوا ثمرته، وقالوا إن محو العلائق أشبه بالمتعذر، وإن حصل في حال فإن ثباته أبعد منه إذ القلب لا يخلو من تشويش الوسواس والخواطر "فكم من صوفي سلك هذا الطريق ثم بقي في خيال واحد عشرين سنة ولو كان قد أتقن العلم من قبل لانفتح له وجه التباس ذلك الخيال في الحال"(٦٢).

لكن الغزالي يثبت أن الاشتغال بطريق التعلم والاكتساب أولا أوثق وأقرب إلى المقصد والغرض، فاشترط لنجاح الإلهام سبق العلم ثم الانتظار مع دوام الرياضة والتطهير، إلا أنه يعارض نفسه مباشرة **(لبيان الفرق بين علم العلماء وعلم المتصوفة)**، فينسب للقلب عجائب خارجة عن إدراك الحس، فيشبه القلب بالحوض، هذا الحوض يساق إليه الماء من أنهار

---

(٦٠) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج٣، ص١٩.

(٦١) المصدر السابق، ج٣، ص١٩.

(٦٢) المصدر السابق، ج٣، ص٢٠.

تجاوره، كما يحتمل أن يحفر أسفل الحوض ويرفع مكانه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافي، فينفجر الماء منه أسفل الحوض، وقد يكون هذا الماء أصفى وأغزر، والماء في هذا المثل الذي ضربه الغزالي يرمز إلى العلم، والأنهار ترمز إلى الحواس، لذلك فإن العلوم تساق إلى القلب بواسطة أنهار الحواس حتى يمتلئ علما، ويمكن أن تسد هذه الأنهار كما يقول الغزالي بالعزلة والخلوة وغض البصر وتطهير القلب حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله(٦٣). فإن قلت للغزالي: كيف يتفجر العلم من القلب وهو خال عنه؟ كان الجواب أن هذا من عجائب القلب، فكيف يسميه هنا من عجائب القلب مع أنه قبل قليل اشترط لنجاح الإلهام سبق العلم فقال: "لا بد أولاً من تحصيل ما حصله العلماء وفهم ما قالوه"(٦٤).

ويقرر الغزالي أن للقلب بابين، باب مفتوح إلى الخارج وهي الحواس الخمس المتمسكة بعالم الملك والشهادة، وباب مفتوح إلى الداخل إلى عالم الملكوت وهو باب الإلهام والنفث في الروع. إلا أنه يفرق بين علوم الأولياء والصوفية التي تأتي عن طريق اطلاعهم على اللوح المحفوظ مباشرة المسمى بعالم الملكوت، وبين علوم العلماء والحكماء التي تأتي عن طريق الحواس المأخوذة عن عالم الملك والشهادة . لكن يؤخذ على الغزالي.

**أولاً:** أن الصورة التي تنقش في النفس عن طريق عالم الملكوت، تخالف تماما الصورة التي تؤخذ عن عالم الملك والشهادة. فكيف يقول: "ولم يفارق الإلهام الاكتساب في نفس العلم"(٦٥).

---

(٦٣) المصدر السابق، ج٣، ص٢٠.

(٦٤) المصدر السابق، ج٣، ص١٩.

(٦٥) المصدر السابق، ج٣، ص١٩.

**ثانياً:** أن أصل الصورتين اللتين ينقل عنهما علم العلماء وعلم الأولياء مختلف تماما. فمصدر علم العلماء الحواس، وهو يرفع الثقة بها، ويرفض أن تكون الحواس طريقا صحيحا للوصول إلى اليقين، أما مصدر علم الأولياء والصوفية فهو القلب الذي لا يحتاج إلى الحواس، بل إن النفس تشرف على اللوح المحفوظ، فكيف لا "يفارق الإلهام الاكتساب في نفس العلم"[٦٦].

**ثالثاً:** يقرر الغزالي أن الفريقين في نهاية المطاف يطلع كل منهما على اللوح المحفوظ، إلا أنه يناقض نفسه ويؤكد أن الخيالات الحاصلة عن الحواس تكون حجابا للعلماء عن مشاهدة اللوح المحفوظ "ومهما أقبل على الخيالات الحاصلة من المحسوسات كان ذلك حجاباً له عن مطالعة اللوح المحفوظ"[٦٧].

## الرؤية الفلسفية

تكمن الرؤية الفلسفية للنفس عند الغزالي من خلال متابعته لابن سينا في موضوع النفس، فيستعير منه تعريف النفس، ويستعير منه أيضا براهينه على وجود النفس (وهي براهين عقلية)، ولكنه يفترق عنه في البرهان الشرعي، ويوافقه في براهينه على روحانية النفس، على الرغم من أن الغزالي قد انتقد ابن سينا في نفس البراهين، كما يستعير من ابن سينا براهينه على خلود النفس، ولكن الغزالي يضيف إلى هذه البراهين البرهان الشرعي، فقد عوّل على النصوص النقلية التي تؤكد خلود النفس.

---

(٦٦) المصدر السابق، ج٣، ص١٩.

(٦٧) المصدر السابق،ج٣، ص٢١.

يعرف الغزالي النفس بأنها: "الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار العقلي والاستنباط بالرأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية"[٦٨]. وهذا التعريف يشبه تعريف ابن سينا إلى حد كبير، وبذلك يكون الغزالي قد أكد جوهرية النفس وعدم انطباعها في البدن، يقول: "وأما نفس الإنسان والأفلاك فليست منطبعة في الجسم، ولكنها كمال الجسم على معنى أن الجسم يتحرك به عن اختيار عقلي"[٦٩]. لكن الغزالي قدم النفس بأربعة مصطلحات، مرة يطلق عليها اسم (القلب)، وتارة يطلق عليها اسم (الروح)، وتارة يطلق عليها اسم (العقل)، وتارة يطلق عليها (النفس)،

١. أما "القلب فهو عنده لطيفة ربانية روحانية لها بهذا القلب الجسماني تعلق وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان وهو المدرك العالم العارف من الإنسان وهو المخاطب والمعاقب والمعاتب والمطالب

٢. والروح هو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان وهو أحد معاني القلب وهو الذي أراده الله تعالى بقوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾[٧٠] وهو أمر عجيب رباني تعجز أكثر العقول والأفهام عن درك حقيقته

٣. والنفس هي المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة في الإنسان.... وهذا الاستعمال هو الغالب على أهل التصوف لأنهم يريدون بالنفس الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان فيقولون لا بد من مجاهدة النفس وكسرها....

---

(٦٨) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٢١.

(٦٩) الغزالي(١٩٦١)، **معيار العلم**، تحقيق، سليمان دنيا، مصر: دار المعارف، ص٢٩١.

(٧٠) سورة الإسراء، آية ٨٥.

٤. والعقل يطلق على معنيين: أحدهما أنه قد يطلق ويراد به العلم بحقائق الأمور فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محله القلب والثاني أنه قد يطلق ويراد به المُدرِك للعلوم فيكون هو القلب أعني تلك اللطيفة ....."[٧١].

فهذه الألفاظ الأربعة (النفس والقلب والروح والعقل)عند الغزالي تشير إلى مدلول واحد هو النفس الإنسانية أو الناطقة، ويذهب الغزالي إلى أن النفس جوهر روحي، وبذلك يوافق ابن سينا فيما ذهب إليه من روحانيتها، فيقول إن "النفس جوهر روحاني لطيف"[٧٢]، ويؤكد نفس المعنى "النفس ذلك الجوهر الكامل الفردي"[٧٣]. وهذا يدل دلالة واضحة على أن الغزالي قد اقتفى أثر ابن سينا في تعريفه للنفس والدلالة على روحانيتها.

لم يكتف الغزالي بالأخذ عن ابن سينا تعريف النفس واثبات جوهريتها فحسب، بل أخذ عنه أيضا منهجه في البرهنة على وجودها، ومن هذه البراهين على سبيل المثال لا الحصر، برهان الرجل الطائر، ويعتبر الغزالي هذا البرهان من البراهين الخاصة التي تخاطب طبقة معينة، أو على حد تعبيره أن هذا الدليل يصلح لأهل الفطانة، ومن فيه لطف الفهم والإصابة، فيصور لنا الغزالي من خلال هذا البرهان أن الإنسان إذا كان صحيحا معافى من الأمراض، وفي هواء طلق، لا تتلامس أعضاؤه ولا أجزاؤه، ففي هذه الحالة لا يغفل عن وجود ذاته، بل حتى في وقت النوم لا يغفل عن وجود نفسه[٧٤]. فالغزالي يستعير نفس الدليل من ابن سينا وليس ثمة اختلاف بينهما إلا في الصياغة، وأسلوب التعبير أما الفكرة فواحدة. يعلق الدكتور سليمان

---

(٧١) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج٣، ص٣-٤.
(٧٢) الغزالي(٢٠١٣)، **مجموعة رسائل الامام الغزالي (معراج السالكين)**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٦٤.
(٧٣) المصدر السابق **(الرسالة اللدنية)**، ص٢٤١.
(٧٤) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٢٤.

دنيا على هذا البرهان بقوله: "وهكذا يستمر ابن سينا في إيضاح هذه الفكرة بعبارات تتفق هي وعبارة الغزالي في شيء كثير"(٧٥).

ومن البراهين على وجود النفس التي خالف فيها الغزالي ابن سينا البرهان الشرعي، لأن المنهج الذي اتبعه الغزالي في معالجته لمشكلة النفس يختلف عن منهج ابن سينا، فالغزالي جعل الدليل الشرعي بجانب الدليل العقلي، في الوقت الذي ركز فيه ابن سينا على الدليل العقلي فقط في اثبات وجود النفس.

يرى الغزالي أن الشرع قد أكد وجود النفس البشرية، فهي من المسلمات التي لا تحتاج إلى دليل، يقول: "النفس أظهر من أن تحتاج الى دليل في ثبوتها فإن جمِيع خطابات الشرع تتوجه لا على معدوم بل على موجود حي يفهم الخطاب"(٧٦). فالذي يقرأ قول الله تعالى ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ ﴿٢٨﴾ فَٱدۡخُلِي فِي عِبَٰدِي ﴿٢٩﴾ وَٱدۡخُلِي جَنَّتِي ﴿٣٠﴾ ﴾(٧٧) وغيرها من الآيات يعلم أنه لا يمكن أن تتوجه خطابات الشارع الحكيم على معدوم، فدل ذلك على أن النفس موجودة.

ويقسم الغزالي قوى النفس – موافقاً ابن سينا في هذا التقسيم – مؤكدا ذلك بقوله: "وليس شيء مما ذكروه مما يجب انكاره في الشرع"(٧٨)، وجاء تقسيمه لقوى النفس مطابقا لتقسيم ابن سينا فقد قسم النفس إلى نباتية، وحيوانية، وإنسانية، وقسم النفس العاقلة الإنسانية إلى قوتين: قوة عالمة، وعاملة، وهذا التقسيم هو نفسه عند ابن سينا، كما يقسم الغزالي القوى الحيوانية إلى:

---

(٧٥) سليمان دنيا، **الحقيقة في نظر الغزالي**، المرجع السابق ذكره، ص٢٦٣.
(٧٦) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص١٩.
(٧٧) سورة الفجر، من آية ٢٧–٣٠.
(٧٨) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص٢٥٦.

محركة، ومدركة، فالمحركة: "إما أن تكون محركة على أنها باعثة على الفعل أو على أنها فاعلة"(٧٩)، فالقوة التي يعبر عنها على أنها باعثة على الفعل هي (القدرة)، وأما القوة التي يعبرعنها على أنها فاعلة هي (الإرادة)، ويقسم المدركة إلى قوتين: قوة مدركة من الظاهر، وقوة مدركة من الباطن، فالقوة المدركة من الظاهر هي (الحواس الخمس): اللمس والشم والذوق والبصر والسمع، وأما القوة المدركة من الباطن هي: الحس المشترك، والقوة الخيالية، والقوة الوهمية، والقوة الحافظة، وقوة التخيل(٨٠)، لكنه في موقع آخر يقسم قوى الإدراك الباطني إلى ثلاث فقط، يقول: "والباطنة ثلاث: أحدهما الخيالية والوهمية والفكرية"(٨١)، فلم يذكر بقية القوى، فهل أراد الغزالي أن يخالف ابن سينا في هذا المنهج؟ أم أنها من جراء ظاهرة الاضطراب التي عانى منها في ذلك الوقت؟

ثم إن الغزالي ينقد ابن سينا نقدا شديدا في محاولته البرهنة العقلية على روحانية النفس، يقول: "وإنما نريد أن نعترض الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهراً قائماً بنفسه ببراهين العقل"(٨٢)، ولكن في الوقت نفسه تبنى الغزالي البراهين العقلية على روحانية النفس، فالسؤال الذي يجب أن يطرح هو: لماذا اعترض الغزالي على ابن سينا في كتابه (تهافت الفلاسفة) في هذه البراهين، ثم تبنى البراهين نفسها في كتابه (معارج القدس)؟ لماذا لم يكتف الغزالي بإيراد الدليل الشرعي على روحانية النفس فقط؟ لماذا أضاف إليها البرهان العقلي؟

ومن هذه البراهين العقلية على روحانية النفس عند الغزالي على سبيل المثال لا الحصر: برهان الإدراك العقلي. يرى الغزالي أن القوة العقلية هي من طبيعة مجردة عن المادة، ولذلك

---

(٧٩) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٣٧.
(٨٠) المصدر السابق، ص٤١-٤٧.
(٨١) الغزالي، **مجموعة رسائل الامام الغزالي (معراج السالكين)**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٦٢.
(٨٢) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص٢٥٦.

فإن كثرة عملها يزيدها قوة في إدراك المعقولات، بينما القوة البدنية فإن كثرة عملها يصيبها الضعف بعد سن الأربعين، لأن الحواس البدنية تنفعل عن المدركات، يقول: "ودليل عدم الضعف المشاهدة فإن بعد الأربعين تكون القوة البدنِية في انحطاط والقوة العقلِية في الزيادة والارتفاع"[٨٣]. "وقد استعار الغزالي هذا الدليل بحذافيره، وتبع ابن سينا خطوة بخطوة، ورغب مثله عن تعريف أرسطو للنفس"[٨٤]. فالنفس وإن كانت كمال أول لجسم طبيعي، فهي ليست منطبعة في الجسم، أو قائمة به، يقول الغزالي: "فقد ظهر من أصولنا التي قررنا أَن النفس ليست منطبعة فِي البدن ولا قائمة به فيجب أَن تكون علاقتها مع البدن علاقة التدبير والتصرف"[٨٥].

ويفرق الغزالي بين أربع قوى نفسية كل قوة منها تسمى عقلا خاصا، وبذلك يوافق الغزالي ابن سينا في هذه التفرقة، وليس هذا فحسب، بل يحدد الغزالي مراتب العقل حسب ترتيب الفارابي وابن سينا بدون تعديل، ودون أن يشير إلى ذلك. المرتبة الأولى هي مرتبة الاستعداد المحض للإدراك، ليس لها شيء من المعلومات، وهذا هو شأن الصبي الذي يجهل المعاني الكلية المجردة، ولكن يوجد فيه الاستعداد لتحصيلها، وتسمى **(العقل الهيولاني)**، أو**(العقل بالقوة)**، وأما المرتبة الثانية التي يدرك بها الصبي الذي وصل إلى حد التمييز بعض المعاني مثل البديهيات أو الأوليات الضرورية التي لا تحتاج إلى تعليم، كالشيء الواحد لا يكون قديما حديثا، والقول الواحد لا يكون صدقا وكذبا في نفس الوقت وتسمى هذه **(العقل بالملكة)**، وأما المرتبة الثالثة التي يستطيع بها الإنسان استحضار هذه الصور العقلية، أو تلك المعاني الكلية المجردة، فإذا تم استحضارها تحولت من عقل بالقوة إلى **(عقل بالفعل)**، فإذا أدرك هذه المعلومات في

---

(٨٣) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٣٣.

(٨٤) محمود قاسم، **في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام**، مكتبة الأنجلو المصرية، ص١٠٧.

(٨٥) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٣٥.

ذهنه تحققت المرتبة الرابعة وتسمى (العقل المستفاد). فإذا فاضت هذه المعاني بأحد الأسباب الإلهية من عقل آخر مستقل عن النفس سمي (العقل الفعال)، وهنا يستعير الغزالي تشبيه ابن سينا، يقول الغزالي: "ونسبة العقل الفعال إلى نفوسنا نسبة الشمس الى أبصارنا فكما أن الشمس تبصر بذاتها بالفعل ويبصر بنورها ما ليس مبصرا بالفعل كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا"[٨٦].

أما علاقة كل عقل من هذه العقول بما دونه فهي علاقة رئيس بمرؤوس، أو علاقة هرمية، الأعلى يرأس الأدنى، يقول الغزالي: "فانك تجد العقل المستفاد رئيسا مطلقا ويخدمه الكل وهو الغاية القصوى ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة والعقل الهيولاني لما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة"[٨٧].

كما يؤكد الغزالي وجود العقل الفعال، ويؤيد الفلاسفة في القول به، بل ويغرق في التحمس له إلى حد الذهاب إلى أن الشرع قد أثبته، وأن وجوده أظهر من أن يبرهن عليه، ويستدل عليه بقوله تعالى: ﴿ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥ ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ ۝٦ ﴾[٨٨]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝١٩ ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ ۝٢٠ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ۝٢١ ﴾[٨٩].

وبذلك يمكن القول إن نظرية المعرفة عند الغزالي لا تحصل إلا على أساس الاتصال بين النفس والعقل الفعال، كما لا يكون هذا الاتصال إلا حسب استعداد هذه النفس لقبول هذه المعرفة الإشراقية، وبين هذه النفوس مراتب يتفاوت الناس فيها، فالنفوس التي تطهرت من أدران البدن وشهواته، وتكون مؤيدة من الله تعالى، وهي ثاقبة الحدس لا تحتاج إلى النظر،

---

(٨٦) المصدر السابق، ص١٢٥.

(٨٧) المصدر السابق، ص١٠٢.

(٨٨) سورة النجم، آية ٥.

(٨٩) سورة التكوير، آية ١٩–٢١.

فتفيض عليها المعقولات المصحوبة بالبراهين العقلية، لذلك فإن الغزالي يصف هذا النوع من النفوس ويشبهه بإنسان قد تجرد من ثيابه، فأصبح نورا خالصا واتصل بعالم القدس، بهذه الطريقة يتمثل للأولياء والأنبياء أشياء وصور مماثلة لجواهر الملائكة، ويكون هذا في حال اليقظة "فيتلقون (أي الأنبياء والأولياء) من أمر الغيب في اليقظة ما يتلقاه غيرهم في النوم وذلك لشدة صفاء باطنهم"[٩٠].

وثمة نفوس أخرى لا تستطيع أن تصل إلى حقائق الأشياء إلا إذا استعانت بالبدن، فلا تشرق عليها أنوار العقل الفعال إلا عن طريق الصور الخيالية التي وصلت إليها عن طريق الحس، وهذا هو طريق العلماء فلا يصلون إلى الحقائق إلا عن طريق النظر العقلي، في حين أن الأولياء يصلون إلى مثل هذه الحقائق عن طريق المشاهدة أو الذوق.

وتختلف مراتب النفوس في استعدادها لقبول الصور المعقولة من النفس الكلية حسب قوة طهارتها الأصلية وصفائها، (فالنفوس الصحيحة) هي النفوس الباقية على أصل طهارتها، وما تغيرت وما فسدت بفساد الأمراض، وهذه هي نفوس الأنبياء القابلة للوحي والتأييد، فهم أطباء النفوس ودعاة الخلق إلى صحة الفطرة. أما (النفوس المريضة)، فهي أيضا على مراتب كما يقسمها الغزالي، فالتفاوت بين هذه النفوس إنما ظهر من إقبالها على الدنيا ضعفا وقوة كالصحيح إذا مرض، والمريض إذا صح، فبعضهم تأثر باتصاله بهذا الجسد الكثيف تأثرا ضعيفا فاشتغلوا بالتعلم، وطلبوا الصحة الأصلية فيزول مرضهم بأدنى معالجة، وبعضهم يتعلمون طوال عمرهم، ويشتغلون بالتحصيل فيزول مرضهم بأدنى معالجة، وبعضهم اشتغلوا بالتعليم والتصحيح جميع أيامهم، ولكنهم لا يفهمون شيئا لفساد أمزجتهم، أما الذين يتذكرون وينسون فهم يجدون نورا قليلا

---

(٩٠) الغزالي، **فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة**، مصر: مكتبة الجندي، ص٢٤.

وإشراقا ضعيفا، فإذا ذهب المرض عن هذه النفوس وانحلت العقدة، فإن هذه النفوس تعلم أنها كانت عالمة في أصل الفطرة "وإنما جهلت لأنها مرضت بصحبة هذا الجسد الكثيف، والإقامة في هذا المنزل الكدر والمحل المظلم"[٩١].

إذن، يتضح لنا بعد هذا أن الغزالي كان من أنصار نظرية الإشراق والفيض، إذ أن المعرفة عنده تتم على صورة أنوار تفيض من العقل الفعال على النفوس البشرية. هذه النظرية التي طالما انتقد الفلاسفة الذين يأخذون بها في كتابه (تهافت الفلاسفة)، فهل كان نقد الغزالي بريئا؟

---

(٩١) الغزالي، **مجموعة رسائل الامام الغزالي (الرسالة اللدنية)**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٢٥١.

## المبحث الثاني: إمكان المعرفة

السؤال الذي يجب أن يطرح هو هل تحصيل المعرفة ممكن عند الإمام الغزالي أم لا؟ فإذا كانت المعرفة ممكنة فهل هي ممكنة لجميع الناس؟ أم هي لبعض الفئات دون بعض؟ وهل هناك معلومات يجب أن تكون للخواص فقط، وتحجب عن العوام؟

هناك نوعان من الشك: شك مذهبي، وأصحاب هذا النوع من الشك قد رأوا التوقف عن إصدار أي حكم، وإنكار القدرة على اكتساب المعرفة، فهم لا يعرفون للجهل الإنساني حدودًا، الأمر الذي يؤدي إلى حالة من عدم الاكتراث، أو اللامبالاة التي هي في رأيهم الفضيلة والسعادة. وكما يقولون لو فرضنا جدلاً قدرة الإنسان في الوصول إلى الحقيقة، فعن أي طريق من الطرق يمكن أن نصل إليها؟ هل عن طريق الحواس؟ لكن الحواس تختلف من إنسان إلى آخر، بل تختلف عند الإنسان الواحد من فترة إلى أخرى. أم عن طريق العقل؟ ولكن كيف يستطيع العقل وهو داخل في الإنسان أن يصل إلى معرفة حقيقة الأشياء التي توجد خارج الإنسان، إذن المعرفة الحسية والعقلية ليس لها القدرة أن توصلنا إلى الحقيقة في رأيهم(٩٢). وأما الشك الآخر فهو الشك المنهجي، فإن أصحابه قد اتخذوا من الشك وسيلةً للوصول إلى اليقين، فهو منهج يفرضه صاحبه بإرادته؛ لكي يقوم باختبار معلوماته، والتأكد من خلوها من الأخطاء، والمغالطات.إنه ضروري لكل باحث يريد أن يصل في نهاية المطاف إلى المعرفة الصادقة(٩٣).

والشك المنهجي ليس جديدًا بل هو قديم في جذوره، فقد لجأ إليه سقراط في مناقشة خصومه من السفسطائيين مستخدمًا أسلوب التهكم، والاستفسار، وإثارة الشكوك حول ما يعتقدون

---

(٩٢) د.يحي هويدي (١٩٦٦)، **مقدمة في الفلسفة العامة**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ص٩٥-٩٧.

(٩٣) د.امام عبد الفتاح امام (١٩٨٥)، **مدخل إلى الفلسفة**، القاهرة: دار الثقافة، ص٣١٥.

بصحته وأحياناً يدعي الجهل من أجل تحرير العقل وتهيئته للوصول إلى الحقيقة. كما لجأ أرسطو إلى الشك المنهجي أيضا، باعتباره خطوة موصلة إلى اليقين، يقول أرسطو في ذلك: "إن الذين يقومون ببحث علمي من غير أن يسبقوه بشك يزاولونه، يشبهون الذين يسيرون على غير هدى فلا يعرفون الاتجاه الذي ينبغي أن يسلكوه"[٩٤].

لقد رأى الغزالي في الشك منهجا وطريقا يقود إلى اليقين، فقرر التحرر والتخلص من الأحكام المسبقة من أجل الوصول إلى معرفة يقينية وبطريقة منهجية هي الشك المنهجي، هذا الشك الذي اعتنقه الغزالي وسيلة وطريقة للبحث عن الحقيقة لم يجعله يتردد ولو لمجرد لحظة واحدة بالتسليم التام بوجود الحقيقة والاعتراف الكامل بإمكان معرفتها[٩٥].

ويبدو أن هذا الشك المنهجي قد ظهر عند الغزالي واضحا جليا في وقت مبكر، مما دفعه إلى الاستقلال العقلي ونبذ التقليد حتى في المناهج الموروثة، "وانكسرت عليَّ العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا"[٩٦]، وازداد هذا الشك المنهجي عند الغزالي نتيجة للفوضى العقلية السائدة في تلك الفترة التي تشتمل على آراء متضاربة ومذاهب متناقضة "وكل فريق يزعم أنه الناجي"[٩٧].

---

(٩٤) نقلا عن توفيق الطويل، **أسس الفلسفة**، ص٢٤١.

(٩٥) وقد كان ديكارت أيضا من الذين اعتمدوا على الشك المنهجي للوصول إلى عتبة اليقين، فنجده يقول في معرض شكه: "لقد تلقيت منذ حداثة سني قدرًا كبيرًا من الآراء الباطلة وحسبتها صحيحة، فكل ما بنيته منذ ذلك الحين على مبادئ هذا حظها من قلة الوثوق لا يمكن أن يكون إلا مشكوكًا فيه جدا. وإذن فيلزم إذا أردت أن أقيم شيئا متينا في العلوم أن أبدأ كل شيء من جديد، وأن أوجه النظر إلى الأسس التي يقوم عليها البناء". ديكارت(٢٠٠٩)، **التأملات في الفلسفة الأولى**، ترجمة، عثمان أمين، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ص٦٥.

(٩٦) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، المصدر السابق ذكره، ص١١٠.

(٩٧) المصدر السابق، ص١٠٨.

بدأ الغزالي يبحث عن الحقيقة من بين هذه الآراء، معتمدا في ذلك على موازين الحقيقة السائدة في ذلك الزمان وهي: الحواس والعقل والقرآن والسنة وغيرها، فجربها الغزالي وشعر بتضارب الأدلة، فقال "وتناقضت عندهم ظواهر الأدلة حتى ضلوا وأضلوا"[(٩٨)]، فأخذ الغزالي يفحص هذه الموازين على ضوء تحديده لماهية العلم، "إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي؟"[(٩٩)]، فكانت ماهية العلم عند الغزالي تتمثل في "أن العلم الحقيقي يجب أن يقطع الطريق بصفة مطلقة أمام كل شيء"[(١٠٠)]، فحدد الغزالي العلم اليقيني، بقوله: "العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم"[(١٠١)]، فمميزات العلم اليقيني كما أوردها الغزالي، أنه لا يتطرق إليه الشك أبدا في انكشاف المعلوم فهو يقين مطلق، كما أن هذا العلم اليقيني المطلق لا يحتمل إمكان الخطأ بأي شكل من الأشكال.

لقد أكد الغزالي أهمية منهج الشك منذ البداية، ولكن في إشارات عامة قصيرة، فقد دعا في وقت مبكر إلى الاستقلال العقلي ونبذ التقليد تجاه الآراء المختلفة والفرق المتباينة السائدة في عصره، ولذلك أشار إلى "أهمية البحث عن الحقيقة بحثا مجردا غير مسبوق بأحكام معينة"[١٠٢]، أما في باب التقليد الذي جعله للعوام أكد أنه لم يسلم من هذا التقليد حتى أهل العلم "فإنهم لم يفارقوا العوام في أصل التقليد بل أضافوا إلى تقليد المذهب تقليد الدليل فهم في نظرهم لا

---

(٩٨) الغزالي (١٩٨٦)، **جواهر القرآن**، تحقيق، محمد رشيد رضا القباني، بيروت: دار إحياء العلوم، ص٦١.

(٩٩) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، المصدر السابق ذكره، ص١١١.

(١٠٠) محمود حمدي زقزوق، **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، القاهرة: دار المعارف، ص٨٣.

(١٠١) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، المصدر السابق ذكره، ص١١١.

١٠٢- زقزوق، **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، المرجع السابق ذكره، ص٨٤.

يطلبون الحق بل يطلبون طريق الحيلة في نصرة ما اعتقدوه"(١٠٣)، وواضح أنه هو نفسه عايش الشك المنهجي بكل ما فيه من المتاعب والمصاعب إلى أن استطاع في النهاية أن يتغلب عليه بنور قذفه الله في الصدر حسب اعتقاده.

لقد مر الغزالي من خلال الشك المنهجي بمراحل متعددة للشك: وهي الشك في المعارف الحسية ثم الشك في المعارف العقلية الأولية، ثم في النهاية الشك المطلق، إنه الشك في كل شيء، وفي معرفة أي شيء "فأعضل الداء، ودام قريباً من شهرين، أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال"(١٠٤).

وبدأت مرحلة الشك في المحسوسات عند الغزالي، فذكر خداع الحواس، وأتى بأمثلة كثيرة تبين أن الحواس تدرك الشمس على أنها قرص صغير، والكواكب بأنها كالدنانير المنثورة على بساط أزرق، والظل الواقع على الأرض بأنه واقف، في الوقت الذي عرف فيه العقل من خلال براهينه أن قرص الشمس أكبر من الكرة الأرضية، وكذلك الكواكب، وأن الظل الذي نشاهده واقفا هو في الأصل متحرك وليس واقفا(١٠٥). ولم يقتصر الغزالي على ذكر الأمثلة فحسب، بل يتوسع أكثر من ذلك وهو أن خداع الحواس قد أدى به إلى الشك في المعرفة الإنسانية على وجه العموم.

ويؤكد الغزالي أن المعرفة الحسية لا يمكن أن تكون طريقا موصلا إلى العلم اليقيني المنشود، يقول: "من أين الثقة بالحواس؟ وأقواها حاسة البصر وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة – بعد ساعة – تعرف أنه متحرك،

---

(١٠٣) الغزالي، **الإقتصاد في الإعتقاد**، المصدر السابق ذكره، ص٩٣.
(١٠٤) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، المصدر السابق ذكره، ص١١٥.
(١٠٥) الغزالي، **معيار العلم**، المصدر السابق ذكره، ص٦٢.

وأنه لم يتحرك دفعة واحدة بغتة، بل بالتدريج ذرة، ذرة، حتى لم يكن له حالة وقوف. وتنظر إلى الكوكب، فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار. هذا، وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس، بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات"(١٠٦).

بعدما أن فقد الغزالي الثقة بالحواس كطريق موصل إلى المعرفة اليقينية، لجأ إلى وسيلة أخرى ألا وهي العقل، فما هو موقف الغزالي من العقل من خلال منهجه الشكي؟ وهل يمكن أن يسلم العقل من تيار هجومه؟ ولأول وهلة يبدو أن المبادئ العقلية الضرورية غير قابلة للشك عند الغزالي، لذلك يقول إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة وقال لي قائل لا بل إن الثلاثة اكثر من العشرة وجاء لي بدليل فقلب العصا ثعبانا، فلا يمكن أن يتطرق الشك إلي بسببه فيما علمت وتيقنت(١٠٧)، ولكن الأمر لم يكن كذلك، فكما أنه بدأ الشك في المعرفة الحسية فقد تخطاها إلى المعرفة العقلية الأولية فنراه يصوب سهام نقده إليها، قائلا: "فقالت الحواس: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقاً بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي"(١٠٨).

فلم يكتف الغزالي بالشك في المحسوسات، بل تجاوز شكه في أحكام العقل كوسيلة لتحصيل العلم اليقيني، يقول الغزالي: "أما تراك تعتقد في النوم أموراً، وتتخيل أحوالاً، وتعتقد لها ثباتاً، واستقراراً، ولا تشكك في تلك الحالة فيها، وثم تستيقظ فتعلم: أنه لم يكن لجميع متخيلاتك

---

(١٠٦) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، المصدر السابق ذكره، ص١١٢– ١١٣.

(١٠٧) المصدر السابق، ص١١١.

(١٠٨) المصدر السابق، ص١١٣.

ومعتقداتك أصل وطائل"[١٠٩]. ويبدو هنا أن الشك المنهجي عند الغزالي قد اشتد واتسع نطاقه إلى مدى ليست له نهاية، هذا الشك الذي أحاط به من كل جانب، فأخذ يبحث عن حل ومخرج لهذه الأزمة المعرفية العنيفة، ولهذه الحيرة التي ملكته، فهل يكون الخروج من هذه الأزمة بالحس، وهو لا ثقة له به؟ أم بالعقل؟ أم بطريق لآخر؟ وما هو هذا الطريق؟

لقد مهد شكه في معطيات الحس، واهتزاز الثقة بالعقليات إلى دخول الغزالي في تجربة الشك القاسية، ليذكر أن العناية الإلهية تدخلت، "حتى شفى الله تعالى (الغزالي) من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة"[١١٠].

خرج الغزالي إذن من هذه الأزمة واثقا بالعقل، وهذا دليل على أن شك الغزالي كان شكا منهجيا مؤقتا، لذا يمكن أن تتخذ هذه الضرورة العقلية – كما يسميها– طريقا ومنهجا إلى العلم اليقيني الذي ينشده الغزالي "وبهذا خرج الغزالي من الشك الذي كان دائرا حول موازين الحقيقة: فهو الآن قد رضي الضرورة العقلية ميزانا"[١١١].

فقد شكك الغزالي في المعرفة الحسية، والمعرفة العقلية ولكن سرعان ما رجعت إليه الثقة بالضروريات العقلية؛ لأن العقل في حالته الطبيعية السوية يقبلها ويسوغها، وهذا دليل على أن هذا الكشف الذي توصل إليه الغزالي يشتمل على بعد عقلي، متمثلا في هذه الثقة المتجددة في

---

(١٠٩) المصدر السابق، ص١١٣.

(١١٠) المصدر السابق، ص١١٥.

(١١١) سليمان دنيا، **الحقيقة في نظر الغزالي**، المرجع السابق ذكره، ص٢٩.

العقل وفي حاكميته وسلطانه، وبدون هذه الثقة لا مخرج من داء الشك، وهداه الله إلى نور البصيرة، وأيقن أن من يقذف الله في قلبه طريق الذوق، والكشف يصل إلى العلم اليقيني المنشود، والمعرفة التي لا يخالطها الشك، فالعقل قليل الغناء بنفسه، ولا بد له من مدد من الله ليدعمه، وبهذا يكون الغزالي قد بين أن الشك المنهجي الذي اتبعه هو الطريق الحقيقي والوسيلة الضرورية الهامة للوصول إلى العلم اليقيني، وقد وضح لنا هذه الحقيقة الكبرى بقوله: "فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر، بقي في العمى والضلال"(١١٢).

وقد علق أحد الباحثين على تجربة الغزالي بقوله: "وإذا كان ديكارت قد اعتمد منهجية الشك بعد ذلك، وجعلها القاعدة الصلبة للفلسفة الحديثة، فإن الفضل في ذلك يرجع للغزالي الذي تبنى هذه المنهجية قبل ديكارت بأكثر من ستة قرون"(١١٣).

فقد تبين من خلال ما تقدم أن المعرفة ممكنة عند الإمام الغزالي، كما يؤكد الغزالي إمكان المعرفة من خلال الرد على السوفسطائية "وإن أقرب مسلك للرد عليهم **(السوفسطائية)** أن نقول لهم: أتعلمون تمييزكم في اعتقادكم عن مخالفيكم؟ فإن علموه بطل اعتقادهم، وإن جهلوه لم يسمع قولهم"(١١٤) ولكن هل المعرفة ممكنة عند الغزالي لجميع الناس؟ أم أن هناك نوعا من المعرفة ممكن أن تضر فئات من الناس ينبغي أن يبتعدوا عنها؟

يقرر الغزالي أن المعرفة ليست ممكنة للجميع، بل إن بعض المعارف يمكن أن تضر أصحابها وفي ذلك يقول: "السكوت عن السؤال وذلك واجب على العوام لأن بالسؤال متعرض

---

(١١٢) الغزالي (١٩٦٤)، **ميزان العمل**، تحقيق وتقديم، سليمان دنيا، مصر: دار المعارف، ص٤٠٩.

(١١٣) عبدالهادي بو طالب (٢٠٠١)، **الإمام أبو حامد الغزالي متصوفا ومتكلما وفقيها**، بيروت: دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، ص٨٥.

(١١٤) الغزالي (١٩٨٠)، **المنخول من تعليقات الأصول**، حققه وعلق عليه، محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ص٣٥.

لما لا يطيقه وخائض فيما ليس أهلا له"[١١٥]. وهذا واضح وكثير عند الغزالي، مؤكدا أن هناك معرفة خاصة للخواص وليس للجميع "فإن الحكمة إن غذي بها أهل الموعظة أضرت بهم كما تضر بالطفل الرضيع التغذية بلحم الطير"[١١٦].

---

(١١٥) الغزالي، **مجموعة رسائل الامام الغزالي (إلجام العوام عن علم الكلام)**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٣٢٤.

(١١٦) المصدر السابق، ج١، ص١٩٥.

## المبحث الثالث: حدود المعرفة

فإذا توصلنا إلى أن المعرفة ممكنة عند الغزالي فما حدودها؟ بمعنى إذا كان بإمكان الإنسان أن يعرف، فهل يعرف كل شيء وبلا حدود أم أن هناك حدودًا تتوقف عندها المعرفة الإنسانية؟

يقرر الغزالي أن المعرفة تكون من جانبين: جانب الإنسان نفسه، وهي تلك المعرفة التي تتوقف عند حدود الإدراك الحسي، وما يمكن أن يتأثر الإنسان به من محيطه، وهنا تبدو حدود المعرفة الحسية معروفة إذن، إنها عالم الشهادة، وما هو معطى حسيًا، وهذا ما فرق به الغزالي بين عالم الشهادة، وعالم الملكوت، لأن "كل ما غاب عن الحواس ولم يُدرَك إلا بنور البصيرة فهو من الملكوت"(١١٧)، وكأن المدرَك بالحواس يكون فقط من عالم الشهادة، فيكون "المدرَك من هذه الجملة ينقسم إلى ما قد أسكن المنازل الظاهرة وهي الحواس الخمس أعني السمع، والبصر، والشم والذوق، واللمس"(١١٨).

كما أنّ هناك جانبًا آخر للمعرفة ليس له حدودٌ بالنسبة للمعطي، أو الملهِم لتلك المعرفة وهو(الله)، "بالإضافة إلى علم الله لا نهاية له"(١١٩)، ولا شك أن لها حدودًا بما يفيضه الله على قلب العبد، "الذي يلوح للقلب منه – أي من معرفة الحقائق والأسرار– مقدار متناه"(١٢٠)، وهذا يتوقف على اختيار الله لأنبيائه وأوليائه، ويتوقف كذلك على جهد الإنسان في رياضة نفسه بالمجاهدة، والخلوة، وغيرها من الطرق التي يعتمدها الغزالي أساسا للمعرفة الإلهامية، يقول

---

(١١٧) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج ١، ص٢٨٤.

(١١٨) المصدر السابق، ج ٣، ص٦.

(١١٩) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٩٧.

(١٢٠) المصدر السابق، ص٩٧. وانظر أيضا الإحياء، ج٣، ص١٥.

الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) في معرض كلامه عن (إبطال قولهم إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم): "هذه الأمور يطلع عليها على سبيل الإلهام لا على سبيل الاستدلال، فدل أن هذه خيالات لا حاصل لها وأن أسرار ملكوت السموات لا يطلع عليه بأمثال هذه الخيالات وإنما يُطلع الله عليه أنبياءه وأولياءه على سبيل الإلهام لا على سبيل الاستدلال"[١٢١].

إن حدود المعرفة الإنسانية تتوقف، عند الغزالي، على مجاهدة الإنسان لتنكشف أمامه المعارف بحيث يكون اهتمامه بعلم الباطن أكثر، وذلك عن طريق مراقبة القلب، وسلوك طريق الآخرة، وصدق التعلق بالله في انكشاف ذلك من خلال المجاهدة، فإن المجاهدة طريق إلى المشاهدة، عندئذ تنفجر ينابيع الحكمة من القلب، وأما طريقة العلماء والحكماء فلا تفي بذلك، بل إن الحكمة التي تتفجر من القلب لا يكون الطريق إليها إلا بالمراقبة والخلوة مع الله عز وجل مع حضور القلب والانقطاع عما سوى الله "فذلك مفتاح الإلهام ومنبع الكشف فكم من متعلم طال تعلمه ولم يقدر على مجاوزة مسموعه بكلمة، وكم من مقتصر على المهم في التعلم ومتوفر على العمل ومراقبة القلب فتح الله له من لطائف الحكمة ما تحار فيه عقول ذوي الألباب"[١٢٢].

فحدود المعرفة يمكن تقييدها بجانبين: جانب الحس والمشاهدة وهو جانب محدود مداه وحدوده، وهو ما تدركه الحواس على قدر ما أعطاها الله من قوى في آلاتها من سمع وبصر وغير ذلك، وجانب الملكوت الذي يمكن أن نشير إليه بمعرفة الله للأشياء، "وأما عالم الملكوت

---

(١٢١) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص٢٢٤.

(١٢٢) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٧١.

وهي معرفة الحَقائق والأسرار الغائبة عن مشاهدة الأبصار المخصوصة بإدراك البصر فلا نهاية لها"[١٢٣].

وفيما قدمنا بما قاله الغزالي عن حدود المعرفة، فقد بين أن المعرفة في حد ذاتها غير متناهية، "اعلم أن حدود المعرفة لا نهاية لها"[١٢٤] ولا يمكن أن يكون لها حد، لأنها تتعلق بالله وعلمه غير المتناهي وغير المحدود، ولكن الكلام عن حدود المعرفة يمكن حصره في القلوب المتلقية لتلك الإشراقات العظيمة التي يفيضها الله على بعض قلوب عباده، ومقدار المجاهدات التي يبديها العبد للوصول بنفسه إلى مرحلة تقبل فيها ذلك الإشراق من رفع حجب الدنيا وما فيها وهذا لا يحصل من غير مجاهدة ومغالبة للنفس. وإن اتساع تلك القلوب يتناسب طرديًا مع صفائها وتوجهها إلى الباري جل وعلا، فكلما زاد إشراق القلب توسعت فيه المعرفة.

فإذا أردنا أن نتكلم عن حدود المعرفة الإلهامية فإنه في الحقيقة يجب أن نتكلم عن صفاء القلوب المتلقية لها. وخلاصة الأمر أن المعرفة تكون غير محدودة بالنسبة للمعطي والواهب لها، أما بالنسبة للعباد فهي تتوقف على مدى استعداد تلك القلوب لاستقبال ذلك الإشراق والفيض.

---

(١٢٣) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٩٧.

(١٢٤) الغزالي، **المنخول من تعليقات الأصول**، المصدر السابق ذكره، ص٥٤.

## المبحث الرابع: وسائل تحصيل المعرفة

إن وسيلة المعرفة عند التجريبيين هي الحواس، ووسيلتها عند العقليين هي العقل، ولكن هل نستطيع أن نجزم بأن (الحواس والعقل) هي كل وسائل الإنسان للمعرفة؟ أليس من الممكن أن تكون بعد المعرفة الحسية والعقلية نوع آخر من المعرفة خارج القدرات الإنسانية أو متصلة بها أيما اتصال؟ ولذلك قرر الغزالي أن "وراء العقل طور آخر تفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل"[(١٢٥)]. ومن هذه الوسائل:

**١. الكشف:**

يعد الكشف عند الغزالي وسيلة هامة من وسائل المعرفة. يفرق الغزالي بين نوعين من المعارف، (أحدهما) المعرفة الاستدلالية التي تمثل علما كسبيا يتم الحصول عليه من خلال الدرس والتعلم. وأما المعرفة الثانية فهي المعرفة الكشفية أو الإلهامية التي يتم الحصول عليها مباشرة بدون تعلم أو دراسة، فالعلماء يحاولون الحصول على المعرفة الأولى من الخارج عن طريق الحواس، وأما الأولياء فإنهم يحصلون على المعرفة الكشفية أو الإلهامية من داخل القلب بانكشاف عالم الغيب على مرآته وذلك من خلال عملية تقوم على تزكية القلب وتطهيره وجلائه.

هذا العلم المباشر الذي يحصل عليه الأنبياء والأولياء، "وقع في قلوبهم بلا واسطة من حضرة الحق، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾ ﴾[(١٢٦)]"[(١٢٧)]، وهذا العلم يسميه الغزالي العلم اللدني أو الإلهام، والإلهام يتعلق بالنفس وصفاتها، وكيفية

---

(١٢٥) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، المصدر السابق ذكره، ص١٨٢.

(١٢٦) سورة الكهف، آية٦٥.

(١٢٧) الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي (كيمياء السعادة)**، المصدر السابق ذكره، ج٢، ص٧٧.

استعدادها لقبول علم الغيب والملكوت، يقول الغزالي في تعريف الإلهام: "تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الانسانية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها"(١٢٨). وقد جمع الغزالي العلوم كلها في جوهر النفس الكلية، لكن العقل الكلي عنده أشرف وأكمل من النفس الكلية لشدة قربه من الله (تعالى)، أما النفس الكلية فهي أشرف من جميع المخلوقات، فيكون ترتيب هذه الموجودات حسب نظر الغزالي، العقل الكلي، ويأتي بعده النفس الكلية، ثم النفس القدسية، ثم النفس الجزئية لجميع البشر "فكما أن النفس دون العقل فالولي دون النبي فكذلك الإلهام دون الوحي"(١٢٩).

وهذا العلم الحاصل من الإلهام هو العلم اللدني وهو علم سماوي يكون من الله (تعالى) "الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري، وإنما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف"(١٣٠). إذن العلم اللدني هو علم الباطن يقذفه الله في قلوب من يشاء من عباده هذا القلب الذي تطهر وتزكى من كل صفة مذمومة. ولكن هل من فرق بين العلم اللدني أو علم المكاشفة؟ يعرف الغزالي علم المكاشفة بأنه "علم الباطن وذلك غاية العلوم"(١٣١)، وهذا يدل دلالة واضحة أن كلا العلمين واحد ومترادفين في المعنى وأن المشترك بينهما أنهما من علم الباطن. فهذه هي علوم الأولياء وعليه فإن الطريق المؤدي إلى هذه العلوم (علم المكاشفة والعلم اللدني) هو الكشف أو الإلهام أو النفث في الروع وغيرها. وبتعبير آخر يقول الغزالي: "ونعني بعلم المكاشفة أن يرتفع الغطاء حتى تتضح له جلية الحق في هذه الأمور اتضاحًا يجري في مجرى العيان الذي لا يشك فيه"(١٣٢).

---

(١٢٨) المصدر السابق (**الرسالة اللدنية**)، ج١، ص٢٤٩.
(١٢٩) المصدر السابق، ج١، ص٢٥٠.
(١٣٠) المصدر السابق، ج١، ص٢٤٩.
(١٣١) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص١٩.
(١٣٢) المصدرالسابق، ج١، ص٢٠.

وحقيقة المعرفة الكشفية تكمن عند الغزالي في أن حقائق الأشياء موجودة في عالم الملك والملكوت، فهي مكتوبة في اللوح المحفوظ، وأن مدى استعداد النفس الإنسانية لقبول مثل هذه الحقائق من ذلك العالم، إنما يتوقف على جلاء القلب وتزكيته وتطهيره بإزالة الحجب التي تمنع انكشاف اللوح المحفوظ الذي فيه كل العلوم للقلب. والقلوب إنما خلت من هذه العلوم لخمسة أسباب هي:(١٣٣)

١. نقصان في ذات القلب مثل نقصان عقل الصبي، فإن المعلومات غير واضحة فيه لنقصانه.

٢. كثرة المعاصي والذنوب التي تتراكم على القلب بسبب الشهوات والغفلة، فإن ذلك يمنع من صفاء القلب وجلائه، فتحجب هذه المعاصي ظهور الحق في القلب لظلمته.

٣. انشغال قلب المطيع وإن كان صافيا بالطاعات البدنية أو بأسباب المعيشة، فينصرف فكره عن التأمل في حضرة الربوبية والحقائق الإلهية، فلا ينكشف له إلا ما هو متفكر فيه.

٤. الانشغال بالاعتقادات التقليدية والتعصب للمذاهب، فإن هذا يحول بين المقلدين والمتعصبين وبين درك الحقائق.

٥. الجهل بالجهة التي يقع منها العثور على المطلوب، فإن طالب العلم ليس بإمكانه أن يحصل العلم بالمجهول إلا بتذكر العلوم التي تناسب ما هو مطلوب، فإذا تذكرها ورتبها في نفسه ترتيبا معينا بحيث يعرفه العلماء بطريق الاعتبار، عندئذ يكون قد عثر على جهة المطلوب فتتجلي حقيقة هذا المطلوب لقلبه.

والسؤال الذي يجب أن يطرح الآن: هل ثمة علاقة بين العقل والكشف؟ بمعنى هل إن الكشف الصوفي، الذي توصل إليه الغزالي، لا يشتمل على بعد عقلي؟

---

(١٣٣) المصدر السابق، ج٣، ص١٣-١٤.

إن المتأمل في نصوص الغزالي يجد أن ثَمَّ انسجامًا بين الكشف والعقل، وأن دعوى الفصل بينهما غير صحيحة، وإن كان الصوفية همهم الأكبر تقديم المجاهدة والعمل على تصفية القلب وتطهيره، إلا أن هذا لا يعني الانقطاع عن الطريق العقلي إلى العلوم، فإن العلاقة بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية وثيقة جدًا من وجهة نظر الغزالي، ومن يظن أن العلوم العقلية تناقض العلوم الشرعية، وأن مسألة الجمع بينهما غير ممكن، هو ظن صادر عن عمى في عين البصيرة نعوذ بالله منه(١٣٤). فلا يمكن أن تصل إلى طور الولاية قبل أن تُحكم حقائق العلوم العقلية والشرعية التي من شأنها أن تسعف سالك الطريق الصوفي إلى الوصول، لأنه "لا يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته نعم يجوز أن يظهر ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدركه بمجرد العقل"(١٣٥). فهناك فرق بين ما يحكم العقل بإستحالته، وبين ما يقصر العقل عن إدراكه، فالأول محال وأما الثاني فممكن.

**٢ - الحدس:**

يعتقد الصوفية أن الحق المطلق (الله) لا تكون الوسيلة إلى معرفته الحواس أوالعقل، بل تكون الوسيلة إلى معرفته الحدس، يعرف الجرجاني الحدس بقوله: "سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب، ويقابله الفكر، وهو أدنى مراتب الكشف"(١٣٦). والمقصود بسرعة الانتقال هنا من المبادئ إلى المطالب أو من المقدمات إلى النتائج أن الانتقال ليس بصورة تدريجية وأنه بلا واسطة، "ولذلك يسمون (أي الفلاسفة العرب) القضايا الحدسية (مقدمات بلا وسط) أو غير ذات

---

(١٣٤) المصدر السابق، ج ٣، ص١٧.

(١٣٥) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (١٩٨٧)، **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى**، تحقيق، بسام عبد الوهاب الجابي، قبرص: الجفان والجابي، ص١٥٦.

(١٣٦) الجرجاني(١٩٨٣)، **التعريفات**، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء، بيروت: دار الكتب العلمية، ج١، ص٨٣.

وسط"[١٣٧]. ويعرِّف الغزالي الحدس بقوله: "الحدس هو فعل الذهن يستنبط بذاته الحد الأَوسط"[١٣٨].

يبحث الغزالي بسعي جاد للوصول إلى اكتساب المعرفة وينظِّر في هذه المسألة لما يسميه (الحد الأوسط)، وهو ما يرتضيه العقل في الوقوف عنده من غير الاعتماد على المحسوس، وبعد أن يكون ذلك المعلوم قد سبقه جهل، وإنما يتوصل إليه عن طريق القياس والمقايسة من قياس الغائب على الشاهد، والوصول إلى هذه الحقيقة المرضية للعقل، يبين الغزالي أنها تحصل على ضربين: إما بطريق الحدس كما عرفه الغزالي. والضرب الثاني يحصل بالتعلم، ولا يشترط في ذاك التعلم أن يكون له معلما، "فجائز أَن يقع للإنسان بنفسه الحدس وأَن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم بشري وهذا يتفاوت بالكم والكيف"[١٣٩] وهكذا يحيل الغزالي مسأَلة الحدس وتفاوت الناس فيها إلى سرعة ما ينقدح في الذهن من معلوم، الذي يسميه (الذكاء)، ومنهم من يبطئ به الحدس، ولا يعود عليه الفكر بهداية فيكون ذلك إلى الغباء أقرب، ويعزو ذلك لما يقع للبعض من استغنائه في أكثر أحواله عن التعلم والتفكر فتحصل له العلوم دفعة واحدة، وما يكون ذلك إلا "لشدة الصفاء (أي صفاء النفس) وكمال الاتصال بالمبادئ العقلِية"[١٤٠].

ويفرق الغزالي بين الحدس والفكرة قائلا: "والفرق بين الحدس والفكر أَن الفكرة هي حركة للنفس في المعاني مستعينا بالتخيل في أَكثر الأُمور يطلب بها الحد الأَوسط وما يجري مجراه مما يقاربه إلى علم بالمجهول في حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري

---

(١٣٧) يحي هويدي، **مقدمة في الفلسفة العامة**، المرجع السابق ذكره، ص١٢٦.

(١٣٨) الغزالي، **معارج القدس في مدراج معرفة النفس**، المصدر السابق ذكره، ص١٤١.

(١٣٩) المصدر السابق، ص١٤١–١٤٢.

(١٤٠) المصدر السابق، ص١٤٢.

مجراه فربما تأدت إلى المطلوب وربما انبتت وأما الحدس فهو أَن يتمثل الحد الأَوسط في الذهن دفعة بأَن يعلم العلة فيعلم المعلول أَو يعلم الدليل فيحصل له العلم بالمدلول"[١٤١].

وكأن الغزالي، في تفريقه هذا، يريد أن يبين أن للنفس حركة في معان كثيرة، تستعين بالتخيل للتقرب إلى أقرب مطلوب تصل به إلى الحد الأوسط، غير مستندة إلى علم مسبق، فإنه يعبر عنه أنه استعراض للمخزون في الباطن. وأما الحدس فهو البحث في العلل ليصل منها إلى المعلول أو العلم بالدليل ليحصل له العلم بالمدلول وهذا لا يتأتي عن طريق سهل إنما بجهد ومشقة على أن تكون النفوس الباحثة في هذا كما يصفها الغزالي شريفة قوية مستضيئة في نفسها فيحصل لها العلم ابتداء[١٤٢].

ويستنير الغزالي لما ذهب إليه باستضاءة العقل بما اقتنصه من علم عن طريق الاستنباط والفكرة والحدس بقول الله: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾[١٤٣]، فيقول: "يكاد زيتها يضيء ضوء الفطرة ولو لم تمسه نار الفكرة"[١٤٤]. وكأن الغزالي يرجع التفاوت بين النفوس إلى أصل الخلقة، حيث إن النفوس بتفاوتها في اصطياد الفكرة، وسرعة الحدس، ولمعة الذهن إنما يرجع في ذلك لما أودع الله في تلك النفوس من هذه القدرات.

فثَمَّ اتفاق واختلاف بين الحدس والفكر، فكليهما يهدفان إلى الوصول إلى الحد الأوسط، إلا أن الفكر يختلف عن الحدس في أنه يستعين بالتخيل والحواس الباطنة من أجل الوصول إلى الحد الأوسط، ووصوله إلى هدفه ظني وليس قطعيًا، أما الحدس فيختلف عن الفكر في أن الحد

---

(١٤١) المصدر السابق، ص١٤٢.

(١٤٢) المصدر السابق، ص١٤٢.

(١٤٣) سورة النور، آية ٣٥.

(١٤٤) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص١٤٢.

الأوسط فيه يحصل في الذهن دفعة واحدة وبدون زمن[١٤٥]، يقول الغزالي: "هذا الحد الأوسط قد يحصل على ضربين من الحصول فتارة يحصل بالحدس.......وتارة يحصل بالتعليم"[١٤٦].

إذن العلاقة بين الحدس والتعليم علاقة وثيقة لا يمكن الفصل بينهما، بل إن التعليم يؤدي إلى الحدس، يقول الغزالي: "يتأدى التعلِيم إلى الحدس فإن الابتداء ينتهي لا محالة إلى حدوس استنبطها أَرباب تلك الحدوس ثم أدوها إلى المتعلمين فجائز أَن يقع للإنسان بنفسه الحدس وأَن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم بشري وهذا يتفاوت بالكم والكيف أما في الكم فلأَن بعض الناس يكون أَكثر حدسا للحدود الوسطى، أما بالكيف فلأَن بعض الناس يكون أسرع زمان حدس ولأَن هذا التفاوت ليس منحصرا في حد بل يقبل الزيادة والنقصان"[١٤٧].

ويتفاوت الخلق في الحدس، فأحيانا ينعدم الذكاء عند شخص بحيث لا يقدر على الحدس، وأحيانا يزيد الذكاء بحيث يقدر على الحدس، وأحيانا يزيد فيصل إلى الحد الأعلى الذي يستطيع معه إدراك العلوم بدون واسطة، يقول الغزالي: "فمنهم غبي لا يعود عليه الفكر برادة ومنهم له فطانة إلى حد ما ويستمتع بفكره ومنهم من هو أثقب من ذلك وله إصابة فِي المعقولات وتلك الثقابة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت فكما أَنك تجد جانب النقصان ينتهي إلى حد يكون منعدم الحدس فأيقن أَن جانب الزيادة يمكن أَن ينتهي إلى حد يستغني في أَكثر أَحواله عن التعلم والتفكر فيحصل له العلوم دفعة ويحصل معه الوسائط والدلائل"[١٤٨].

---

(١٤٥) المصدر السابق، ص١٤٢.

(١٤٦) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص١٤١.

(١٤٧) المصدر السابق، ص١٤١– ١٤٢.

(١٤٨) المصدر السابق، ص١٤٢.

مراد الغزالي أن إشراق النفس وترقيها في جانب العلم ربما يقوي عندها قوة الحدس حتى تصبح في بعض حالاتها مستغنية عن العلم لفيوض الإشراقات عليها، أي أن الإنسان كما يقول الغزالي يكون: "قوي الحدس زاكي النفس فيحصل له المعقولات ابتداء فإن لم تحصل ابتداء فعقب شوق إلى تحصيل معقول فيفيض عليه المعقولات فإن عجز عن ذلك ولا يكون له القوة الحدسية القدسية فحينئذ تفزع إلى الفكر واستعمال التخيل في استنباط المعقول"[١٤٩].

نخلص إلى أن الحدس عند الغزالي له مكانته العالية في الوصول إلى اليقين المنشود، ولكن هذا لا يعني أن الناس سواسية في هذا الأمر، بل إنهم متفاوتون في قوة حدسهم، وهذا الأمر يتعلق بمدى الاتصال بالعقل الفعال، يقول الغزالي: "إن يكون شخص من الناس مؤيد النفس لشدة الصفاء وكمال الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أَن يشتعل حدسا في كل شيء فيرتسم فيه الصورة التي في العقل الفعال إما دفعة وإِما قريبا من دفعة ارتساما لا تقليديا بل يقينيا مع الحدود الوسطى والبراهين اللائحة والدلائل الواضحة"[١٥٠]، وهذا يعني أن الغزالي يؤكد أنه لا ينبغي الاكتفاء في معارف الأنبياء، بأن يدركوا مجرد الصور التي تنطبع في نفوسهم إذ يمكن أن تكون هذه الصور خيالات فاسدة، عندئذ لا بد أن يكونوا متزودين بالدلائل الواضحة والبراهين القاطعة، يقول الدكتور سليمان دنيا: "ولعل هذا هو السبب في اعتبار الغزالي الجهل بالمنطق، بعض الحجاب الذي يحول بين الأنبياء والأولياء، وبين اللوح المحفوظ"[١٥١] .

---

(١٤٩) المصدر السابق، ص٦٧-٦٨.

(١٥٠) المصدر السابق، ص١٤٢.

(١٥١) سليمان دنيا، **الحقيقة في نظر الغزالي**، المرجع السابق ذكره، ص١٤٧.

وهكذا يقرر الغزالي أنه يمكن لصاحب الحدس القوي، صافي النفس، المتصل بالعقل الفعال أن يصل إلى قضايا حدسية كثيرة لا يمكن إقامة البرهان عليها، ولا يمكن أن يشك فيها، بل ولا يمكن أن يشارك فها غيره[١٥٢].

**٣. الوحي:**

يعتبر الوحي من أهم الوسائل التي اعتمدها الغزالي باعتبارها أصدق ما يركن إليه أهل التصوف، الذي كان الغزالي أحد أعلامه، باعتباره مصدرًا من مصادر المعرفة اليقينية، وحيث إن الوحي على مذهب الغزالي ليس أمرًا اكتسابيًا، بل هو هبة يهبها الله لبعض خلقه بما يفيضه على قلب العارف، لذا قدمه على غيره من المصادر، باعتبار صدق ما يكتسبه العبد من هذه الوسيلة.

فإن ما يصل إلى النفس عن طريق الوحي من مشاهدة الملك، وزوال الحجب، هو أعلى المراتب، وهو يفيد العلم القطعي، وذلك ليس باختيار العبد وإنما كما قال الله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٞ ﴿٧٥﴾ ﴾[١٥٣]. فما معنى الوحي عند الغزالي؟ وكيف يكون طريقا إلى المعرفة؟

يعرِّف الغزالي الوحي بقوله: "قبول النفس القدسية حقائق المعلومات والمعقولات عن جوهر العقل الأول"[١٥٤]، لذلك سبق الإشارة إلى أن حقائق الأشياء مسطورة ومكتوبة في اللوح المحفوظ وقلوب الملائكة، وأن القلب مستعد لقبول حقائق المعلومات، لكن قلوب الناس التي يمكن أن تتصل بذلك العالم تتفاوت بالدرجات، فأرقى هذه النفوس هي نفوس الأنبياء التي ليست

---

(١٥٢) الغزالي، **معيار العلم في فن المنطق**، المصدر السابق ذكره، ص١٩٢.

(١٥٣) سورة الحج، آية ٧٥.

(١٥٤) الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي (الرسالة اللدنية)**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٢٥٠.

بالروح الحساس الذي يدرك المحسوسات، وليست بالروح الفكري الذي ينتقل من المقدمات إلى النتائج، إنما هو الروح القدسي الخاص بالأنبياء والأولياء حيث تتجلى فيه لوائح الغيب وسيأتي الحديث عنه.

فالوحي خاص بالرسل فقط ولا حظ للأولياء فيه. وثَمَّ اتفاق واختلاف بين أهل النبوة وأهل الولاية، فهم يشتركون في الذوق والإلهام والعلم اللدني إلا أن أهل الولاية لا يرون الملك الذي يأتي بالمعرفة إلى النبي، لهذا تكون معرفتهم إلهامية، أما أهل النبوة فمعرفتهم تكون على أساس الوحي بالإضافة إلى أنها إلهامية.

ويبيِّن الغزالي أن التعليم الرباني(١٥٥) للعبد يأتي على وجهين، فالأول عنده هو الوحي، ولكنه يضع شروطا تُهيأ بها النفس لاستقبال هذا الفيض الرباني(١٥٦) ومن أهمها أن تتجرد عن علائق الدنيا الفانية بما فيها من طمع وحرص وطول أمل، والنظر إلى ما في أيدي الخلق من جيفة الدنيا، وأن يكون للنفس إقبال على الله وثقة بما عنده يقول: "التعليم الرباني على وجهين: الوجه الأول، إلقاء الوحي، وهو أن النفس إذا كملت ذاتها يزول عنها دنس الطبيعة ودرن الحرص، والأمل في الفانية، وتقبل بوجهها على بارئها ومنشئها، وتتمسك بجود مبدعها، وتعتمد على إفادته، وفيض نوره. والله تعالى بحسن رعايته يقبل على تلك النفس إقبالاً كلياً، وينظر إليها

---

(١٥٥) التعليم الرباني: يكون على وجهين: (الأول) إلقاء الوحي وهو تصريح الأمر الغيبي، (الوجه الثاني) هو الإلهام وهو تعريض الأمر الغيبي." **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي**"، رفيق العجم، مكتبة لبنان، ط١، (١٩٩٩)، ص١٨٥.

(١٥٦) الفيض الرباني: وهو الفيض الأقدس وهو عبارة عن التجلي الحسي الذاتي الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية ثم العينية. والفيض المقدس: عبارة عن التجليات الأسمائية الموجبة لظهور ما تقتضيه استعدادات تلك الأعيان في الخارج، فالفيض المقدس مترتب على الفيض الأقدس، فبالأول تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم، وبالتالي تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها. "**معجم الصوفية** "، ممدوح الزوبي، بيروت: دار الجيل، ط١، (٢٠٠٤)، ص٣٢١.

نظراً إلهياً، ويتخذ منها لوحاً[١٥٧]، ومن النفس الكلي[١٥٨] قلما[١٥٩]، وينقش فيها جميع علومه، ويصير العقل الكلي[١٦٠]كالمعلم، والنفس القدسية[١٦١] كالمتعلم، فيحصل جميع العلوم لتلك النفس، وينتقش فيها جميع الصور من غير تعلم وتفكر"[١٦٢].

ويصف الغزالي ما يأخذه النبي من العلوم عن طريق الوحي بأنها علوم منقولة من اطِّلاع النفس على اللوح فتنقش هذه العلوم وتنقلها عن اللوح، ثم يكون لها الخيار في التعبير عنها كما يشاء العبد يقول: "فإذا أراد الله تعالى بعبد خيراً، رفع الحجاب بين نفسه وبين النفس التي هي اللوح، فيظهر فيها أسرار بعض المكنونات وانتقش فيها معاني تلك المكنونات، فتعبر النفس عنها كما تشاء لمن يشاء من عباده"[١٦٣].

---

(١٥٧) اللوح: هو الكتاب المبين محل التدوين والتسطير المؤجل إلى حد معلوم. "**الموسوعة الصوفية**"، عبدالمنعم الحفني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١،(٢٠٠٣)، ص٩٣٣.

(١٥٨) النفس الكلي: وهو اللوح المحفوظ وهو الروح المنفوخ منه في الصور المسوَّاه بعد كمال تعديلها فيهبها الله بذلك النفخ أية صورة شاء من قوله: ﴿ فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨ ﴾ [سورة الانفطار، آية ٨]. "**موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي**"، رفيق العجم، مكتبة لبنان، ط١، (١٩٩٩)، ص٩٨٣.

(١٥٩) القلم: رمز عند الصوفية، وهو علم التفصيل، فإن الحروف التي هي مظاهر تفصيلها مجملة في مداد الدواة، ولا تقبل التفصيل ما دامت فيها، فإذا انتقل المداد منها إلى القلم تفصلت الحروف به في اللوح، وتفصل العلم بها إلى لا غاية. "**الموسوعة الصوفية**"، عبدالمنعم الحفني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط١،(٢٠٠٣)، ص٩١٧.

(١٦٠) العقل الكلي: المبدع الأول المشرق من نور الله المأخوذ من مشكاة وهي النفس الكبرى الذي لا يغيب عنه معلوم. " **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي**"، رفيق العجم، مكتبة لبنان، ط١، (١٩٩٩)، ص٦٥٠.

(١٦١) النفس القدسية: هي التي لها ملكة استحضار جميع ما يمكن للنوع أو قريبًا من ذلك، على وجه يقيني، وهذا نهاية الحدس. علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (١٩٨٣)، **التعريفات**، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، بيروت: دار الكتب العلمية، ص٢٤٤.

(١٦٢) الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي (الرسالة اللدنية)**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٢٤٨-٢٤٩.

(١٦٣) المصدر السابق، ص٢٥٠.

وشرع الغزالى في بيان مراتب الأرواح البشرية النورانية، وترقي النفس في معارج المعرفة، وقد اتخذ من قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴿٣٥﴾ ﴾[١٦٤]، مركزا يدور حول معانيها ليتأول مراتب ترقي النفس، وهي عنده خمسة، وبأنوارها تظهر أصناف الموجودات والمحسوسات، المعقولة، وهى في نظر الغزالى في موازاة الأشياء الخمسة التى ورد ذكرها في الآية: أعنى: المشكاة، والزجاجة، والمصباح، والشجرة، والزيت.

**أولاً:** "الروح الحساس الذى يدرك المحسوسات، وهو موجود في الصبى والبالغ، وهو عنده في موازاة المشكاة لأن أنواره تنفذ من خلال ثقوب الحواس كما ينفذ النور من المشكاة .....

**والثانى:** الروح الخيالى وهو الذى يتلقى ما توره الحواس ويخزنه في خزانته، وهذا لا يوجد للصبى الرضيع ويوجد له بعد ذلك.... وهو عنده في موازاة الزجاجة لأن كلا منهما من أصل كثيف ولكنه قابل للتصفية والترقيق والتهذيب؛ ولأن الخيال يضبط المعارف العقلية بحيث لا تضطرب ولا تنتشر على غير هدى. كما تضبط الزجاجة نور المصباح وتحفظه من الانطفاء بالرياح وغيرها، وللروح الخيالى عند الغزالي خواص ثلاثة: **إحداها:** أنه من طينة العالم السفلى الكثيف... **الثانية:** أن هذا الخيال الكثيف إذا صفِّي ودقِّق وهذِّب وضبط صار موازياً للمعانى العقلية ومؤدياً لأنوارها.... **الثالثة:** أن الخيال في بداية الأمر محتاج إليه جداً ليضبط به المعارف العقلية فلا تضطرب ولا تتزلزل .......

---

(١٦٤) سورة النور، آية٣٥.

**الثالث:** الروح العقلى الذى يدرك المعانى المجردة عن الحس والخيال. وهو جوهر الإنسان، ومدركاته المعلومات الضرورية الكلية.... وهو عنده في موازاة المصباح لأنه مركز الإشعاع العقلى كما أن المصباح مركز الإشعاع النورانى الحسي....

**الرابع:** الروح الفكرى أو النظرى وهو الذى يدرك العلاقات المنطقية بين الأفكار وينتقل من المقدمات إلى النتائج.... وهو عنده في موازاة الشجرة لأن الحياة الفكرية بمثابة الشجرة متعددة الأغصان كثيرة الثمر، تنمو كلها من أصل واحد هو بمثابة الجذر من الشجرة....

**الخامس:** الروح القدسى النبوى، وهو للأنبياء والأولياء خاصة، وفيه تتجلى لوائح الغيب؛ فيمكن أن يكون وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل، كما يمكن أن يكون العقل طوراً وراء التمييز والإحساس تتجلي فيه غرائب وعجائب يقصر عنها الإحساس والتمييز، وهو المشار إليه في قوله تعالى ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَاۚ ﴾(١٦٥)، وهو عنده في موازاة الزيت الذى بلغ من الصفاء مبلغاً يجعله يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار. وكذلك نفوس بعض الأنبياء والأولياء قد بلغت من الصفاء مبلغاً بحيث تستغنى عن مدد علمي خارجى يأتيها بواسطة الملائكة أو غيرهم...."(١٦٦). فالغزالي إنما يقر بوجود مراتب مختلفة للمعرفة، ولا شك أن هذه الأرواح المختلفة تشكل المراتب المختلفة للنفس. والنفس في الحقيقة إنما تشمل هذه المراتب كلّها.

---

(١٦٥) سورة الشورى، آية ٥٢.

(١٦٦) الغزالي، **مشكاة الأنوار**، تحقيق وتقديم، أبو العلا عفيفي، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ص٧٦-٨١.

# الفصل الثاني

# حصول الأفكار في الذهن

## المبحث الأول: دور الحواس

لما كانت المعرفة تحصل عن علاقةٍ بين الذات العارفة والموضوع المعروف، وتؤدي إلى إدراك الذات للموضوع بوسائلها، يصبح نوع المعرفة يعتمد على الوسيلة أو القوى التي تعتمدها الذات العارفة لإدراك موضوعها، وبناء على ذلك يشير الغزالي إلى نوعين من تلك القوى التي بها تتم عملية الإدراك، الأول، قوى الإدراك التي يشترك فيها الإنسان مع الحيوان، حيث يتم إدراك الجزئيات بتوسط الحواس الظاهرة أوالباطنة، والثاني، قوى النفس العاقلة وبها يتم إدراك الكليات المجردة من غير توسط، وهذا ما يتميز به الإنسان عن غيره، إذن، "عندك قوة يحضرها الإنسان مقترنا بأمور غريبة عن الإنسانية، ولا يتصور أن تحضرها إلا مقرونة بهذه الأمور الغريبة فتسمى تلك القوة حسا وخيالا، وعندك قوة أخرى يحضرها الإنسان مجردا عن الأمور الغريبة،.... وتسمى تلك قوة عاقلة"[١٦٧]. وهذا يعني أن الغزالي يفرق بين المحسوس والمعقول، فالإنسان المحسوس "لا يتصور أن يحس، إلا مقرونا بلون مخصوص، وقدر مخصوص، ووضع مخصوص، وقرب أو بعد مخصوص"[١٦٨]، فهذه هي الأمور الغريبة عن الإنسانية، ولكنها ليست ذاتية فيها، بحيث لو تغيرت لبقي الإنسان إنسانا، أما الإنسان المعقول

---

(١٦٧) الغزالي، **معيار العلم**، المصدر السابق ذكره، ص٢٣٣.

(١٦٨) المصدر السابق ذكره، ص٢٣٢.

فهو الذي "يشترك فيه الطويل والقصير والقريب والبعيد والأسود والأبيض والأصغر والأكبر اشتراكا واحدا"(١٦٩).

يرى الغزالي "أن معنى الإدراك هو أخذ صورة المدرَك"(١٧٠) وهذا التعريف يشبه تعريف الإدراك عند باقي الفلاسفة المسلمين السابقين عليه. ويعرفه الغزالي أيضا بأنه "حصول مثال المدرَك في نفس المدرِك"(١٧١)، بمعنى آخر الإدراك عند الغزالي هو "تصور النفس الناطقة المطمئنة حقائق الأشياء وصورها المجردة عن المواد بأعيانها وكيفياتها وكمياتها وجواهرها وذواتها إن كانت مفردة"(١٧٢)، وهذا يشبه إلى حد كبير ما ذهب إليه أرسطو في تحديد الإدراك، "يجب أن نفهم أن الحاسة بوجه عام في كل إحساس هي القابل للصور المحسوسة عارية عن الهيولي، كما يقبل الشمع طابع الخاتم بدون الحديد والذهب .... بل من حيث إنها صفة معينة ومن حيث صورتها"(١٧٣). والإدراك عند الغزالي يكون على نحوين أحدهما، إدراك ظاهري الذي يتم بواسطة الحواس الظاهرة التي اعتبرها الغزالي هي النافذة المطلة على عالم الشهادة تدرك الصور وتدرك وجودها في الخارج، والثاني، إدراك باطني الذي يتم بواسطة الحواس الباطنة التي تدرك الصور رغم غياب المحسوس. ويوضح الغزالي كيفية حصول الإدراك بهذه الوسائل، وكيفية انتقال هذه المدركات الجزئية إلى الحس المشترك، وكيفية تشكل المعاني الكلية من خلال بيان الدور الذي تقوم به كل حاسة في كيفية حصول الأفكار في الذهن، مستدلا بذلك كله على عظمة الخالق وبالغ حكمته.

---

(١٦٩) المصدر السابق ذكره، ص٢٣٢-٢٣٣.

(١٧٠) الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص٣٦٠، وأنظر **معارج القدس**، ص٦١.

(١٧١) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص٢٦٠.

(١٧٢) الغزالي، **مجموعة رسائل الامام الغزالي (الرسالة اللدنية)**، المصدر السابق ذكره. ج١، ص٢٤٠.

(١٧٣) أرسطو طاليس (٢٠٠٩)، **كتاب النفس**، (٨٧ ف١٢ ٤٢٤أ و٢٠)، ترجمة، أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

## الحواس الظاهرة

الحواس الظاهرة هي التي تدرك صورة المحسوس، فهي تأخذ مثال المحسوس، بمعنى أخذ صورة مجردة عن المحسوس لا المعنى الحقيقي الذي يعبر عن حقيقة المحسوس، لأن "الفرق بين الصورة والمعنى، أن الصورة نعني بها في هذا المقام ما يدركه الحس الظاهر"[(١٧٤)]. وهذا يعني "أن الحواس الظاهرة لا تدرك حقيقة الإنسان، بل هي لا تستطيع الوصول إلى حقيقة أي موضوع تتعامل معه"[(١٧٥)].

وكل حاسة من هذه الحواس الظاهرة لها عالمها الخاص بها، لأن "كل إدراك من الإدراكات خلق ليطلع الإنسان به على عالم من الموجودات، ونعني بالعوالم، أجناس الموجودات"[(١٧٦)]، فالحواس في نظرية المعرفة عند الغزالي متعلقة بعالم الزمان والمكان، فلا قدرة لها على إدراك الموجودات بأكملها، لأنها "لا تدرك إِلا الأجسام وما يتعلق بالأجسام من الألوان والنغمات وغير ذلك"[(١٧٧)].

يعتبر الغزالي الحواس الظاهرة آلات وأدوات للمعرفة ولم ينظر إليها من وجهة نظر تشريحية، ولهذا يختلف ترتيبها بحسب الوظيفة الخَلْقية التي تؤديها، ولا يقوم هذا الترتيب بناء على أفضلية في المعرفة، إنما وفق ترتيب حكمة الله في خلق الحواس الخمس كآلات للإدراك، فأول حاسة من هذه الحواس اللمس، والوظيفة التي من أجلها خُلقت هذه الحاسة أنه إذا مستك نار محرقه، أو سيف جارح هربت منه وهذا هو أول حس يخلق للحيوان، ثم خُلق لك حاسة الشم

---

(١٧٤) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٤٥.

(١٧٥) محمد محمود رحيم الكبيسي (٢٠٠٢)، **نظرية العلم عند الغزالي دراسة نقدية لطرق المعرفة**، بغداد: بيت الحكمة، ص١٨٠.

(١٧٦) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، المصدر السابق ذكره، ص١٨١.

(١٧٧) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٢٥.

فتدرِك بها الرائحة، ولكن لا تدري من أين جاءت، فخُلق لك حاسة البصر من أجل أن تدرك بها الشيء الذي بَعُد عنك وجهته فتقصده، "وأما ما بينك وبينه حجاب فلا تبصره وقد لا ينكشف الحجاب إلا بعد قرب العدو فتعجز عن الهرب فخلق لك السمع حتى تدرك به الأصوات .... وكل ذلك ما كان يغنيك لو لم يكن لك حس الذوق إذ يصل الغذاء إليك فلا تدرك أنه موافق لك أو مخالف"(١٧٨).

لقد رتب الغزالي الحواس الظاهرة حسب الغاية والوظيفة على النحو التالي: اللمس، الشم، البصر، السمع، الذوق، ولكن عندما تختلف الغاية يختلف الترتيب عنده، فيرتبها باعتبارها آلات وأدوات للمعرفة، يقول: "فأول ما يُخلق في الإنسان حاسة اللمس، فيدرك بها أجناساً من الموجودات: كالحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، واللين، والخشونة، وغيرها. واللمس قاصر عن الألوان والأصوات قطعاً، بل هي كالمعدوم في حس اللمس. ثم تُخلق له حاسة البصر، فيدرك بها الألوان والأشكال، وهو أوسع عالم المحسوسات. ثم ينفتح له السمع، فيسمع الأصوات والنغمات، ثم يُخلق له الذوق"(١٧٩).

١. **حاسة اللمس:** يرى الغزالي أن حاسة اللمس هي أول الحواس وهي عامة في الجنس الحيواني كله، فلا يتصور حيوان بدونها، لأنه "إذا لم يحس أصلا فليس بحيوان"(١٨٠) فترى الحيوان يهرب من الشمس إلى الظل عند إحساسه بحرارتها، وكذلك الحشرات تتميز بهذه

---

(١٧٨) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج٤، ص١١٠.

(١٧٩) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، المصدر السابق ذكره، ص١٨١.

(١٨٠) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج٤، ص١٠٩.

الحاسة، فالدودة وهي أخس الحيوانات عند الغزالي تتمتع بهذه الحاسة، لإنك إذا غرزت فيها الإبرة فإنها تنقبض هربا من الألم لا كالنبات(١٨١).

ويعرف الغزالي حاسة اللمس بأنها قوة منتشرة في جميع البشرة (لحمه وأعصابه وعروقه) يدرك بها مجموعة من الأضداد مثل الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، والصلابة، والليونة، والخشونة، والملاسة، والخفة، والثقل(١٨٢). وبذلك "يتابع ابن سينا في رأيه بأن اللمس قوة منبثة في جلد البدن كله ولحمه"(١٨٣) .

ويبين الغزالي الغاية التي من أجلها خلق الله حاسة اللمس وهي المحافظة على الحياة، وذلك بجلب النافع له، ودفع الضار عنه، فيهرب بهذه الحاسة من المكان غير الملائم لطبعه إلى المكان الأكثر ملاءمة(١٨٤). كما أن حاسة اللمس تدرك موضوعها بالملامسه والملاصقه فتتعرف عليه، وبهذا يتفق الغزالي مع باقي الفلاسفه .

كما أن لكل حاسة من الحواس الظاهرة عند الغزالي آلة، فإن آلة اللمس عنده جسم لطيف في شباك العصب منتشرة في جميع أجزاء البشرة يسمى روحا حيوانيا، حيث يعمل في خدمة الحواس الظاهرة والباطنة على السواء(١٨٥).

٢. **حاسة الشم:** تعد حاسة الشم من الحواس غير المباشرة بعكس حاسة اللمس، فلا تدرك موضوعها بالملامسة والملاصقة، بل التأثر يكون عن بُعد، فهي كغيرها من الحواس أداة

---

(١٨١) المصدر السابق، ج٤، ص١٠٩.

(١٨٢) الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص٣٥٠.

(١٨٣) عبدالكريم العثمان (١٩٦٣)، **الدراسات النفسيه عند المسلمين "والغزالي بوجه خاص"**، مكتبة وهبه، ص٢٨٣.

(١٨٤) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٤٢.

(١٨٥) المصدر السابق، ص٤١.

للبقاء والحياة تدرك بها ما بَعُد عنك من الروائح التي تدل الحيوان على الأغذية المناسبة دلالة قوية[١٨٦].

أما عن وجود هذه الحاسة فيبين الغزالي أنها مبثوثة في زائدتي الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي، وهذا هو قول ابن سينا أيضا[١٨٧]. لكن علم الفسيولوجيا الحديث يثبت عكس ذلك أن عضو الشم هو الخلايا الشمية الموجودة في الغشاء المخاطي في أعلى فتحتي الأنف[١٨٨]حيث يدرك بهذه الحاسة الروائح المختلفة، لأن الحيوان خلق بجبلته محتاجا إلى الغذاء، فأمده الله بهذه القوة الشمية حتى يدرك الملائم من غير الملائم من هذه الأغذية وهي في الحيوان أشد منها في الإنسان، ويأتي ترتيبها غالبا بعد حاسة اللمس[١٨٩].

ويشرح فلاسفة الإسلام بما فيهم الغزالي كيف تدرك حاسة الشم محسوسها وذلك عن طريق انفعال الوسط وهو الهواء من خلال الذرات المنقولة بوساطته، يقول: "وإنما تدرك بواسطة جسم ينفعل من الروائح، ويمتزج أو يختلط به أجزاء ذي الرائحة، وذلك مثل الهواء والماء"[١٩٠]. وهذا يعني أنه يكفيها أن تلامس الهواء الحامل لهذه الرائحة بدون أن تلامس الموضوع نفسه.

٣. **حاسة الذوق:** تعد حاسة الذوق نوعا من الملامسة والملاصقة، حيث تدرك موضوعها بالمباشرة بواسطة الرطوبة اللعابية التي لا طعم لها، المنتشرة على ظهر اللسان، فتدرك بها

---

(١٨٦) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص١١٠، وانظر **معارج القدس**، ص٤٢.

(١٨٧) ابن سينا(١٩٣٨)، **النجاه في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، القاهرة: مطبعة السعادة، ص١٥٩.

(١٨٨) محمد عثمان نجاتي(١٩٦١)، **الإدراك الحسي عند ابن سينا (بحث في علم النفس عند العرب)**، مصر: دار المعارف، ص١٠٢.

(١٨٩) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٤٢.

(١٩٠) الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص٣٥٠.

الطعام المتحلل، وتتعرف على الموافق لك أو المخالف، ليتحقق بذلك التكيف والتلاؤم، يقول الغزالي: "وكل ذلك ما كان يغنيك لو لم يكن لك حس الذوق إذ يصل الغذاء إليك فلا تدرك أنه موافق لك أو مخالف فتأكله فتهلك كالشجرة يصب في أصلها كل مائع ولا ذوق لها فتجذب وربما يكون ذلك سبب جفافها"(١٩١) ويأتي ترتيبها مختلفا في كتب الغزالي، فهي تأتي بعد حاسة الشم في كتاب **(معارج القدس)**(١٩٢)، إلا أنها تأتي متأخرة عن الحواس جميعا في كتابي **(إحياء علوم الدين)** و**(المنقذ من الضلال)**(١٩٣)، وتظهر في الجنين عند الولادة فيحرك لسانه، فيتذوق أصناف الأطعمة، يقول الغزالي: "فإنها تأخذ طعم ذي الطعم وتستحيل إليه وربما تحيله إليها وكلما اتصل الطعم بذلك العصب أدركه العصب"(١٩٤).

٤. **حاسة البصر:** يرى الغزالي أن حاسة البصر في الإنسان والحيوان هي أفضل الحواس الظاهرة وأرقاها، بل يعدها عمدة القوى الظاهرة لأنها تنقل للعقل معارفه، ومعلوماته عن العالم الحسي، حيث يتعرف بها الإنسان على الأشكال والألوان والمقادير، كما يدرك بها الحيوان مواضع الخطر كمواضع النيران والبحار فيحذرها، وقد بين الغزالي الحكمة من خلق هذه الحاسة في أنها تدفع الضرر عن الإنسان والحيوان فيما لو اقترب من أماكن الخطر، حيث "أوجبت العناية الإلهية إعطاء القوة المبصرة في أكثر الحيوان"(١٩٥).

ويعرف الغزالي حاسة البصر بقوله: "وهي قوة مرتبة في العصبة المجوفة، تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الأَجسام ذوات اللَّون المتأدية في الأجسام

---

(١٩١) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج٤، ص١١٠.

(١٩٢) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٤٢.

(١٩٣) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ص١٠٩- ١١٠، وانظر **المنقذ من الضلال**، ص١٨١.

(١٩٤) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٤٣.

(١٩٥) المصدر السابق، ص٤٣.

الشفافة بالفعل إلى سطوح الأَجسام الصقيلة"[١٩٦] وهذا يعني أن البصر قوة تُدرك بها الأشكال والألوان في تجويف العينين من مقدمة الدماغ[١٩٧]. وبذلك يوافق الغزالي ابن سينا في تعريفه للبصر[١٩٨]. ويعد البصر من الحواس غير المباشرة، أي أنها تدرك بدون أن تلامس موضوعها، ولكنه لا يتم إلا بتوسط الضوء بينه وبين موضوعه.

لكن الغزالي رغم اهتمامه بهذه الحاسة، واعتبارها أرقى الحواس، إلا أنه يرى أن "إدراك الحس قاصر لأَنه لا يدرك الأَشياء إلا بمماسة أَو بقرب منها، فالحس معزول عن الإدراك إِن لم يكن مماسة ولا قرب فإن الذّوق واللمس يحتاجان إلى المماسة والسمع والبصر والشم يحتاج إلى القرب وكل موجود لا يتصور فيه المماسة والقرب فالحس معزول عن إدراكه في الحال"[١٩٩]. أضف إلى ذلك بعض العوارض التي يمكن أن تعرض لهذه الحواس، فتمنع إدراك المحسوس أو تشوش عليه، كمرض يصيب آلة الإحساس أو غير ذلك، بحيث يؤدي هذا إلى عدم حصول الإدراك بصورة صحيحة وجيدة لذلك بيَّن الغزالي في كتابه (مشكاة الأنوار) مظاهر النقص التي تعتري هذه الحاسة إذا ما قورنت بالقلب الذي هو عين البصيرة، فوجد أن البصر قاصر عن القلب لعدة أسباب[٢٠٠]: فهو يبصر غيره ولا يبصر نفسه، ولا يبصر ما بَعُد عنه جدا ولا ما قَرُب منه جدا، ولا يبصر ما هو وراء الحجاب، ولا يبصر من الأشياء إلا ظاهرها، ولا يبصر من التصورات إلا بعضها وليس كلها، ويبصر الأشياء المتناهية دون الذي ما لا نهاية لها، فهو كثير ما يعتريه الغلط في إبصاره، فيرى الكبير صغيرا، والبعيد قريبا،

---

(١٩٦) المصدر السابق، ص٤٣.

(١٩٧) الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص٣٥٢.

(١٩٨) ابن سينا، **النجاه**، المرجع السابق ذكره، ص١٥٩.

(١٩٩) الغزالي، **المقصد الأسنى**، المصدر السابق ذكره، ص٤٧.

(٢٠٠) الغزالي، **مشكاة الأنوار**، المصدر السابق ذكره، ص٤٣.

والساكن متحركا والعكس. فإذا كان في الأعين عين بعيدة عن هذه النقائص، فهي أولى باسم النور، ولذلك يقول الغزالي إن: "العقل أولى بأن يسمى نوراً من العين الظاهرة لرفعة قدره عن النقائص السبع وهو أن العين لا تبصر نفسها، والعقل يدرك غيره ويدرك صفات نفسه: إذ يدرك نفسه عالماً وقادراً"[٢٠١].

إلا أن الغزالي رغم هذا التشكيك في قدرة الحواس وعدم الثقة بها للوصول إلى الحقيقة، فإنه يؤمن بأن التجربة تقوم في أساسها على معطيات الحواس وما يقتضيه العقل "كقولنا: القمر مستدير والشمس منيرة والكواكب كثيرة والكافور أبيض والفحم أسود والنار حارة والثلج بارد، فإن العقل المجرد إذا لم يقترن بالحواس لم يقض بهذه القضايا، وإنما أدركها بواسطة الحواس، وهذه أوليات حسية.... ولا نشك في صدق المحسوسات إذا استثنيت أمور عارضة، مثل ضعف الحس وبعد المحسوس وكثافة الوسائط"[٢٠٢]، بل يعلق أحد الباحثين على كلام الغزالي بقوله: "والغريب في أمر هذا الفيلسوف (الغزالي) أنه سلك سبيل الفلسفة الحسية قبل (دافيد هيوم) الإنجليزي بستة أو سبعة قرون"[٢٠٣] .

لكن يبدو أن عدم الثقة بهذه المحسوسات "ناتج عن كون الغزالي يبحث عن العلم اليقيني وعن الوسيلة المعرفية التي يمكن أن تؤدي إلى الحقيقة، ولما كان عالم المحسوسات محدودا، وكانت الحواس تقع في أغلاط كثيرة، فإن الغزالي لم يجد ضالته المنشودة في هذا العالم المحسوس ولا في الوسائل الحسية التي تدرك هذا العالم"[٢٠٤].

---

(٢٠١) المصدر السابق، ص٤٤.

(٢٠٢) الغزالي، **معيار العلم**، المصدر السابق ذكره، ص١٨٧– ١٨٨.

(٢٠٣) محمد لطفي جمعه (١٩٢٧)، **تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب**، القاهرة: المكتبة العلمية، ص٧٥.

(٢٠٤) محمد الكبيسي، **نظرية العلم عند الغزالي دراسة نقدية لطرق** المعرفة، المرجع السابق ذكره، ص١٨٣.

٥. **حاسة السمع:** تعد حاسة السمع من الحواس الظاهرة التي تدرك موضوعها بشكل غير مباشر دون ملامسة بينهما، فكما أن الضياء شرط في الإبصار، كذلك الهواء شرط في السمع، فهي تدرك بتوسط غيرها، تماما كما هي حاسة البصر. وأما ترتيب هذه الحاسة، فإنه يختلف بحسب الغاية والوظيفة، فهي حينا يأتي ترتيبها في المرتبة الرابعة بعد اللمس، والشم، والبصر(٢٠٥)، وأحيانا يأتي ترتيبها في المرتبة الثالثة بعد اللمس، والبصر(٢٠٦).

ويعرِّف الغزالي حاسة السمع، بقوله: "وأما حاسة السمع فهي قوة مرتبة فِي العصب المتفرق فِي سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأَدى إليه بتموج الهواء المنضغط من قرع أَو قلع انضغاطا بعنف يحدث منه صوت يتأَدى إلى الهواء المحصور الراكد فِي تجويف الصماخ ويحركه بنفس حركته فتماس الأمواج المختلفة تِلك العصبة فتتأدى بها إلى الحس المشترك"(٢٠٧). ويوافق الغزالي ابن سينا في تعريفه لقوة السمع(٢٠٨).

يرى الغزالي أن موضوع السمع هو الأصوات، والصوت ليس قائما بذاته، وإنما هو ناتج عن حركة الهواء المتموج، فعندما تصل هذه التموجات إلى تجويف الصماخ يتحرك الهواء المحصور أو الراكد، فيحصل تماس بين هذه الأمواج المختلفة بسبب تحرك الهواء الراكد، فتصل هذه الأمواج إلى الأعصاب الحسية السمعية في أقصى الصماخ، أو في جوانبه فيحصل السمع(٢٠٩).

## الحواس الباطنة

---

(٢٠٥) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج٤، ص١٠٩-١١٠.

(٢٠٦) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، المصدر السابق ذكره، ص١٨١.

(٢٠٧) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٤٤.

(٢٠٨) ابن سينا(١٩٣٨)، **النجاه**، القاهرة: مطبعة السعادة، ص١٥٩.

(٢٠٩) الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص٣٥١.

الحواس الباطنة وهي التي تدرك صور المحسوسات والمعاني الجزئية الموجودة فيها، والفرق بين الحواس الظاهرة والباطنة يكمن في المؤثر، وذلك أن "المؤثر في الحواس الباطنة يوجد في الداخل، أما في الحواس الظاهرة فهو في الخارج"[٢١٠].

ويقسم الغزالي القوى المدركة من الباطن إلى ثلاثة أقسام[٢١١]: القسم الاول، يدرك ولا يحفظ، بمعنى أنه يدرك الصورة الحسية ولا يحفظها، وهذه مهمة الحس المشترك. والثاني، يحفظ ولا يعقل، وهذه هي القوة الوهمية[٢١٢]. والثالث، يدرك ويتصرف وهذه هي القوة المتخيلة.

إن تعدد الحواس الباطنة عند الغزالي أمر مهم في نظريته للمعرفة، لأنها (الحواس الباطنة) تقوم بإدراك الصور والمعاني الجزئية، فالحس المشترك بدوره يقبل صور الأشياء المنطبعة في الحواس الظاهرة، ثم يقوم الخيال بحفظ ما تم قبوله في الحس المشترك من الحواس الخمس، كما أن المتخيلة من شأنها أن تفصل وتركب ما في الخيال، ثم يقوم الوهم باستخلاص المعاني غير المحسوسة من المحسوسات، أما الذاكرة أو الحافظة فتحفظ المعاني المتأتية من القوة الوهمية.

ويختلف عدد هذه الحواس الباطنة عند الغزالي من كتاب لآخر، ففي كتاب (مقاصد الفلاسفة) و(تهافت الفلاسفة) و(ميزان العمل) و(معارج القدس) ذكرها على النحو التالي: الحس المشترك، والخيال، والحافظة، والوهم، وكذلك المتخيلة[٢١٣]، بينما في كتابه (معيار العلم) خرج

---

(٢١٠) عبد الهادي بو طالب، **الإمام أبو حامد الغزالي متصوفا ومتكلما وفقيها**، المرجع السابق ذكره، ص٢٠٦.

(٢١١) الغزالي، **معارج القدس**،المصدر السابق ذكره، ص٤٤– ٤٥.

(٢١٢) حسن بزون (١٩٩٧)، **المعرفة عند الغزالي النظرية التربوية التعليمية**، لبنان: مؤسسة النشاط العربي، ص٩٣.

(٢١٣) الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، ص٣٥٦، وانظر **التهافت**، ص٢٥٢، و**الميزان**، ص٢٠٢، و**المعارج** ص٤٤.

عن هذا التعداد، حيث دمج بين الحس المشترك والخيال وسماهما الحاكم الحسي[٢١٤]، ولم يذكر بقية القوى[٢١٥].

وأما ترتيب الحواس الباطنة فيؤكد الغزالي أن قوة الوهم هي رأس القوى، حيث يخدمها قوتان، قوة بعدها وقوة قبلها، فالقوة التي بعدها هي القوة الحافظة، والقوة التي قبلها هي جميع القوى الحيوانية ومنها المتخيلة بالنسبة إلى النفس الحيوانية أي المفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية، فهي تقوم بدور المحرك بتركيب وتفصيل ما في الخيال والوهم، ثم القوة الحافظة للصور، وأخيرا الحس المشترك[٢١٦]، وفي ترتيب آخر يغفل فيها الوهم، حيث يقول: "فإن الإنسان بعد رؤية الشيء يغمض عينه فيدرك صورته في نفسه وهو الخيال ثم تبقى تلك الصورة معه بسبب شيء يحفظه وهو الجند الحافظ ثم يتفكر فيما حفظة فيركب بعض ذلك إلى بعض ثم يتذكر ما قد نسيه ويعود إليه ثم يجمع جملة معاني المحسوسات في خياله بالحس المشترك بين المحسوسات"[٢١٧]. ولكن ما دور هذه القوى الباطنة في تحصيل المعرفة؟ وما علاقة هذه القوى بالحواس الظاهرة؟

**١. الحس المشترك:**

يقول الغزالي: "لو لم يخلق في مقدمة دماغك إدراك آخر يسمى حساً مشتركاً تتأدى إليه هذه المحسوسات الخمس وتجتمع فيه ولولاه لطال الأمر عليك فإنك إذا أكلت شيئاً أصفر مثلاً

---

(٢١٤) عبدالكريم العثمان، **الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص**، المرجع السابق ذكره، ص٢٧٤.

(٢١٥) الغزالي، **معيار العلم**، المصدر السابق ذكره، ص٦٢.

(٢١٦) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص١٠٢، وانظر، **ميزان العمل**، ص٢١١.

(٢١٧) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج٣، ص٦.

فوجدته مراً مخالفاً لك فتركته فإذا رأيته مرة أخرى فلا تعرف أنه مر مضر ما لم تذقه ثانياً لولا الحس المشترك"[٢١٨] وكما هو واضح، ترتبط صور المحسوسات مع بعضها بعضا، ليكون هذا الارتباط هو ما أطلق عليه الغزالي اسم الحس المشترك.

بناء على ما تقدم، فإن الحس المشترك عند الغزالي كما هو عند غيره من الفلاسفة المسلمين يدرك صور المحسوسات التي تنطبع في الحواس الظاهرة مجتمعة في هذه القوة. ويؤكد الغزالي وجود الحس المشترك من خلال هذين الدليلين:

أ- **الدائرة الوهمية:** حيث يضرب الغزالي مثلا للتوضيح بالنقطة المتحركة بسرعة فيقول إنك لو أخذت قطعة من نار على شكل نقطة، وأخذت تحركها بشكل مستقيم، فإنك تدرك خطا مستقيما ولا ترى النقطة، وكذلك لو حركتها بشكل دائري بسرعة، فإنك ترى شكل الدائرة ولا ترى النقطة، فالذي يدرك الدائرة الوهمية والخط المستقيم المتوهَّم هو الحس المشترك[٢١٩].

ب- **المشاهدات الباطنة:** حيث يشعر الإنسان بالجوع والعطش والفرح والسرور وغيرها من الأحوال الباطنة التي يدركها حتى مَن لا يتمتع ببعض الحواس الظاهرة، وهذا يدل على

---

(٢١٨) المصدر السابق، ج٤، ص١١٠.

(٢١٩) الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة)**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٢٥٧-٢٥٨.

أنها ليست من فعل الحواس الظاهرة، كما أنها ليست عقلية "بل البهيمة تدرك هذه الأحوال من نفسها بغير عقل"[٢٢٠] فهذه معرفة وجدانية وليست حسية.

ويتحدث الغزالي عن وظائف الحس المشترك ومن أهمها:[٢٢١] أنه يجمع بين المحسوسات المتماثلة والمختلفة على حد سواء، ويقوم باستحضار المحسوسات أولا، وإدراكها ثانيا، وأنه يدرك الأمور الجزئية الشخصية دون الكليات العقلية، ومن أهم وظائفه كذلك أنه يحس بالألم واللذة من المتخيلات والمحسوسات الظاهرة على حد سواء.

إذن، يمكن القول إن الحس المشترك يقوم بعملية أساسية في الإدراك، وهنا تكمن أهميته في نظرية المعرفة عند الغزالي، ولكن لا بد أن يصاحب الإحساس الظاهري إدراك باطني من أجل إتمام عملية الإدراك حتى لا يكون خاليا من أي معنى معرفي.

**٢. القوة الوهمية:**

إذا كان الحس المشترك يقوم بإدراك صور المحسوسات، فلا بد من وجود قوة أخرى تدرك المعاني غير المعطاة حسيا وهذه هي القوة الوهمية، ويعرفها الغزالي بأنها: "تدرك من المحسوس ما ليس بمحسوس، كما تدرك الشاة عداوة الذئب، وليس ذلك بالعين، بل بقوة أخرى، وهي للبهائم مثل العقل للإنسان"[٢٢٢]. وهو هنا لا يختلف عن الفارابي وابن سينا حتى في المثل الذي ضربه. إن القوة الوهمية تدرك المعاني الجزئية غير المحسوسة كإدراك العداوة والمحبة

---

(٢٢٠) الغزالي(١٩٩٧)، **المستصفى**، تحقيق، محمد سليمان الأشقر، لبنان: مؤسسة الرسالة، ص٩٥، وانظر **محك النظر**، ص٢٣٢.

(٢٢١) الغزالي، **معارج القدس**، ص٤٥– ٤٦.

(٢٢٢) الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص٣٥٦.

غير المحسوستين، وبالتالي يكون الحكم على هذه المعاني الجزئية كما يكون الحكم على المحسوس.

واعتبر الغزالي الوهم ضروريا لتجريد المعاني بصورة أتم وأكمل من تجريد الحواس الظاهرة لأن تجريدها بهذه القوة: "أتم وأكمل مما سبق فإنه يدرك المعنى مجردا عن اللواحق وغواشي الأَجسام كالعداوة والمحبة والمخالفة والموافقة إلا أنه لا يدرك عداوة كلية ومحبة كلية بل يدرك عداوة جزئية بأَن يعلم أَن هذا الذئب عدو ومهروب عنه وإن هذا الولد صديق معطوف عليه"[٢٢٣]. يشير الغزالي بوجود هذا القدر من التجريد عند الحيوان كما هو عند الإنسان، فالشاة تدرك العداوة، ولكن ليس بالعين، إنما بقوة الوهم، إلا أن هذه القوة لا تدرك المعاني الكلية، إنما المعاني الجزئية فقط المرتبطة ببعض الغواشي واللواحق.

ويرى الغزالي أن العلاقة وثيقة بين الوهم والعقل، بل إن الوهم يوافق العقل في استحالة وجود شخص في مكانين، فلا نزاع في العلوم الحسابية، وما يدرك بالحس، وإنما التنازع فيما وراء المحسوسات "لأنها تمثل غير المحسوس بالمحسوس"[٢٢٤]، لذلك يعمل الغزالي على نقد الوهم، لأن الوهم "إنما يأخذ من الحس، والحس في غاية الأمر يدرك التعدد والتباين بتباين المكان أو الزمان؛ فإذا رفعا جميعا عسر عليه التصديق بأعداد متغايرة بالصفة والحقيقة حالة فيما هو في حيز واحد"[٢٢٥].

---

(٢٢٣) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٦٢.

(٢٢٤) الغزالي، **محك النظر في المنطق**، تحقيق، أحمد فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ص٢٣٥.

(٢٢٥) الغزالي، **معيار العلم**، المصدر السابق ذكره، ص٦٣.

إذن، يرى الغزالي أن الوهم كثيرا ما يخطئ، والعقل هو المخلِّص من هذا الخطأ، وذلك عن طريق اعتماد العقل على مقدمات يقضي الوهم بصدقها مثل الضروريات وهي استحالة أن يكون الواحد قديما وحادثا معا، والحسيات أيضا مثل الثلج أبيض، وذلك من أجل الوصول إلى نتيجة صادقة، ثم بعد ذلك إن كذَّبها الوهم ليس لأنها كاذبة، بل لأن طبع الوهم قاصر عن دركها، فإن العقل كما يقول الغزالي: "استدرج الحس والوهم إلى أمور يساعدانه على دركها من المشاهدات الموافقة للموهوم والمعقول، وأخذ منها مقدمات يساعده الوهم عليها ورتبها ترتيبا لا ينازع فيه، واستنتج منها بالضرورة نتيجة لم يسع الوهم التكذيب بها"[٢٢٦]، ولذلك يرى الغزالي أن الوهم لا يمكن الاعتماد عليه في الوصول إلى المعرفة إلا بمساعدة حاكم العقل الذي يرده إلى الصواب.

**٣. الخيال أو المصورة:**

حتى نستطيع أن نتعرف على الخيال كنوع من أنواع الحواس الباطنة عند الغزالي، فلا بد أن نميز بين القوة الخيالية من جهة والقوة المتخيلة من جهة أخرى، يذهب الغزالي إلى أن الخيال هو الحس المشترك، فيؤكد على ذلك بقوله إن "القوة الخيالية في مقدمة الدماغ وراء القوة الباصرة، وفيه تبقى صور الأشياء المرئية بعد تغميض العين، بل ينطبع فيها ما توره الحواس الخمس فيجتمع فيه، ويسمى الحس المشترك لذلك"[٢٢٧]، ولكنه يعتبر القوة المصورة هي الخيال[٢٢٨]. ويبدو أن هذه القوى متصلة مع بعضها بعضا في العمل.

---

(٢٢٦) المصدر السابق، ص٦٤.

(٢٢٧) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص٢٥٢.

(٢٢٨) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٤٧.

يعرف الغزالي القوة الخيالية بأنها عبارة عن "الحافظة لما ينطبع في الحس المشترك"[٢٢٩]، حيث يقترب هذا التعريف كثيرا من تعريف ابن سينا[٢٣٠]، فالقوة الخيالية هي التي تأخذ صور الأشياء المحسوسة من العالم الخارجي عن طريق الحواس الظاهرة، بحيث تبقى تلك الصور في الخيال، ويتم حفظها فيما يسمى بالجند الحافظ[٢٣١].

والوظيفة الأساسية لهذه القوة عند الغزالي هي حفظ الصور الحسية التي انطبعت في الحس المشترك عن طريق الحواس الظاهرة، بحيث تبقى هذه الصور محفوظة في (المصورة)، فإذا نظرنا إلى شيء وغبنا عنه أو غاب عنا "بقيت صورته بيننا كأننا نشاهدها ونراها"[٢٣٢] بالقوة الخيالية وليس بقوة الحس. ومع أن المصورة هي خزانة فقط للحفظ، لكنها توصف بأنها مُدرِكة، لأنها تساعد في تكوين صور المحسوسات.

أما القوة المتخيلة عند الغزالي، فهي تقوم بأخذ صور الأشياء من القوة المصورة التي بدورها تحفظ تلك الصور المتأتية من الخيال أو الحس المشترك، كما تقوم المتخيلة بأخذ المعاني من الذاكرة أو الحافظة التي تم إدراكها (المعاني) عن طريق القوة الوهمية، فتركب المتخيلة هذه الصور والمعاني بعضها مع بعض فتخترع أشياء قد لا تكون موجودة في العالم الخارجي، كتخيل إنسان برأس إنسان وبدن حصان، أو تخيل إنسان يطير وغير ذلك[٢٣٣].

---

(٢٢٩) الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص٣٥٦.

(٢٣٠) ابن سينا(١٩٣٨)، **النجاه**، المصدر السابق ذكره، ص١٥٩.

(٢٣١) الغزالي، **ميزان العمل**، المصدر السابق ذكره، ص٢٠٢، وانظر، **إحياء علوم الدين**، ج٣، ص٦.

(٢٣٢) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٤٦.

(٢٣٣) الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص٣٥٧.

إذن، الصلة بين القوة الخيالية والقوة المتخيلة هو أن معطيات القوة الخيالية من محسوسات ومعقولات تُدرَك دفعة واحدة أو بالترتيب فقد "تقع الصّور في التخيل دفعة واحِدة كالمرآة المقابلة للمرآة تقع الصّورة في أحديهما كما تقع في الثانية دفعة وذلك إذا كانت الصّورة وقعت فِي البصر الحاس أَولا، أما المسموعات بالسّمع فتقع فيه على ترتيب وتدريج على حسب تعاقب الحروف والكلمات وأما من جانب العقل فالمعقولات قد تقع فيه دفعة واحدة كالمرايا المتقابلة"(٢٣٤). وعلى هذا فإن "غلب على الخيال جانب الحس شبه كل معقول بمحسوس وإن غلب عليه العقل شبه كل محسوس بمعقول"(٢٣٥).

بناء على ما تقدم، فإن التخيل في نظرية المعرفة عند الغزالي هو "فيصل بين العالمين وحاجز بين البحرين ومفصل بين الحكمين ولولاه لما بقي محسوس ومعقول للإنسان ولا كانت الصّورة والمعنى مدركين بمدرك الحس والبرهان"(٢٣٦).

**٤. حافظة المعاني أو الذاكرة:**

يرى الغزالي كما أن المصورة تقوم بحفظ الصور المنطبعة في الحس المشترك، كذلك تقوم الذاكرة بحفظ المعاني التي يدركها الوهم في المحسوسات فهي خزانة لهذه المعاني(٢٣٧)، ولذلك تكون الوظيفة الأساسية للمصورة والذاكرة هي فقط حفظ المعلومات، وبالتالي "لا تقوم(أي الذاكرة والمصورة) بإدراك معرفي يؤدي إلى نوع من أنواع المعرفة"(٢٣٨).

---

(٢٣٤) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٧٨.

(٢٣٥) المصدر نفسه، ص٧٨.

(٢٣٦) المصدر نفسه، ص٧٩.

(٢٣٧) الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص٣٥٦-٣٥٧.

(٢٣٨) الكبيسي، **نظرية العلم عند الغزالي دراسة نقدية لطرق المعرفة**، المرجع السابق ذكره، ص١٨٧.

**٥. القوة المتخيلة:**

يرى الغزالي أن دور هذه القوة هو أخذ صور المحسوسات من القوتين، المتصورة والحافظة أو الذاكرة معا، فتقوم المتخيلة بتركيب الصور بعضها مع بعض، وتركيب المعاني على الصور بزيادة ونقصان.

وعملية إدراك ما في هذه القوة المتخيلة من معطيات معرفية تقوم على أساس أن "النفس تدرك ما تركبه وتفصله من الصور بواسطة الحس المشترك وما تركبه وتفصله من الصور بواسِطة القوة الوهمية"(٢٣٩). فهذه القوة توجد عند كل حيوان له حافظة، وليست خاصة بالإنسان، ولكنها في الإنسان سميت مفكرة، وإن كانت في الحيوان سميت متخيلة، ولذلك فإن هذه القوة هي أشرف القوى عند الغزالي إذا استخدمها الإنسان في الأمور العقلية.

---

(٢٣٩) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٤٧.

## المبحث الثاني: العقــل

يرى الغزالي أن وظيفة الحواس هي إدراك الجزئيات المحسوسة، إلا أن هذه الحواس تعجز عن إدراك الكليات المعقولة مثل: إن الشخص الواحد لا يمكن أن يكون في مكانين، فهذا مبدأ عقلي خالص، لذلك فإن العقل آلة لإدراك المعقولات من غير حلول ولا اندماج فيها، لكن هذه الآلة ليست مادية محسوسة، بل هي ماهية مجردة هي حقيقة النفس الناطقة.

وإن من وظيفة هذه الماهية المجردة التي تسمى عقلا عند الغزالي التعقل والنظر. ويعرف التعقل بقوله: "هو أَن يحصل للعاقل حقِيقة المعقول"[٢٤٠]. وهذا يعني أن دور العقل في نظرية المعرفة عند الغزالي في أحد جوانبه هو البحث عن حقيقة الأشياء وليس القضايا الحسية فقط المتعلقة به والتي يمكن معرفتها من قبل الحواس، لذلك فإن "المعقول هو مثال الحقِيقة المرتسم في النفس لأن العقل يجرده عن جميع العوارض واللواحق الغريبة إن كان يحتاج إلى التجريد"[٢٤١]، أما المدركات التي لا تحتاج إلى تجريد "فقد كفى المؤنة فلا يحتاج إلى أن يفعل به فعلا بل يدركه كما هو"[٢٤٢].

أما الجانب الثاني من دور العقل في حصول الأفكار في الذهن هو النظر الذي يعرفه الغزالي بأنه "إحضار المعرفتين السابقتين في القلب للتوصل به إلى المعرفة الثالثة"[٢٤٣]. ويضرب الغزالي مثالا على ذلك أن من قدم الحياة الدنيا على الآخرة، وأراد أن يعرف هل الآخرة أولى بالإيثار من العاجلة، فله طريقان أحدهما أن يسمع من غيره أن الآخرة أولى من

---

(٢٤٠) المصدر السابق، ص٦٩.
(٢٤١) المصدر السابق، ص٦١.
(٢٤٢) المصدر السابق، ص٦١.
(٢٤٣) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج٤، ص٤٢٥.

العاجلة، فيميل بعمله إلى إيثار الآخرة اعتمادا على ما سمعه وهذا يسمى تقليدا، أما الطريق الثاني وهو أن يعرف بنفسه أن الآخرة أبقى "فيحصل له من هاتين المعرفتين معرفة ثالثة وهو أن الآخرة أولى بالإيثار ولا يمكن تحقق المعرفة بأن الآخرة أولى بالإيثار إلا بالمعرفتين السابقتين"[٢٤٤]. ولهذا فإن النظر العقلي سواء كان "استدلالا أو استبصارا أو اعتبارا أو تفكرا وتأملا أو تدبرا، والذي هو طريق العلماء إلى تحقيق العلوم العقلية التي تقضي غريزة العقل بها فلا توجد بالتقليد والسماع"[٢٤٥].

ولكن كيف تحدث هاتان المعرفتان في النفس من أجل الوصول إلى معرفة ثالثة؟ لا شك أن الغزالي لا يكتفي بالمعارف والعلوم التي تصل عن طريق الحواس، وإنما "يريد أن يتقصى كيفية حصولها في النفس وعلى الخصوص المعطيات العقلية الأولى وحصول الكليات من الجزئيات"[٢٤٦].

يعتمد العقل عند الغزالي على الاستعداد الفطري الذي يتميز به الإنسان عن باقي الكائنات الحية، حيث يستطيع من خلال هذا الاستعداد إدراك المعقولات والكليات المجردة، فهو "أمر رباني شريف"[٢٤٧] كما عبر عنه الغزالي. يبدأ ظهوره وإشراقه عند سن التمييز، ثم ينمو ويزداد في نموه حتى يصل إلى سن الأربعين نموا خفي التدريج، حيث يشبه الغزالي نموه وتطوره بنور الصبح "فإن أوائله تخفى خفاء يشق إدراكه ثم يتدرج إلى الزيادة إلى أن يكمل بطلوع قرص الشمس"[٢٤٨].

---

(٢٤٤) المصدر السابق، ج٤، ص٤٢٥.

(٢٤٥) الكبيسي، **نظرية العلم عند الغزالي دراسة نقدية لطرق المعرفة، المرجع السابق ذكره**، ص٢٢٤.

(٢٤٦) فكتور سعيد باسيل، **منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ص٦١-٦٢.

(٢٤٧) الغزالي. **إحياء علوم الدين**، ج٣، ص١٤.

(٢٤٨) المصدر السابق، ج١، ص٨٨.

يؤكد الغزالي أن العلم المكتسب لا يمكن أن يُدرَك إلا بعلم سابق[٢٤٩]، فالنتيجة التي حصلنا عليها في أي موضوع لا بد أن تكون صادرة عن مقدمات وهذه المقدمات هي نتيجة لمقدمات سابقة، وأيضا المقدمات السابقة نتيجة لمقدمات قبلها وهكذا. فإما أن نستمر في البحث عن العلوم العقلية الأولى إلى ما لا نهاية، وإما أن نصل إلى علوم حصلت فينا بالولادة مثل: الكل أكبر من الجزء، النفي والإثبات لا يجتمعان في شيء واحد إلى غير ذلك من هذه المبادئ أو المعقولات الأولى.

يتساءل الغزالي كيف تكون هذه العلوم حاصلة منذ خلقنا ولا نشعر بها؟ فيجيب بأن التصور إنما يحصل بالحد، ومعرفة الحد بحاجة إلى معرفة أجزائه، فما الفائدة من قولنا العسل من جني النحل لمن لا يعرف الزهور والنحل والعسل والجني، وكل جزء من أجزاء الحد حدٌّ لا بد أن تسبقه معرفة أجزائه. وينهي الغزالي القول عن هذه العلوم العقلية الأولى بأنها "عرفت بالمشاهد بحس باطن أو ظاهر"[٢٥٠]. فعن طريق العلوم الأولية الحاصلة منذ الولادة بالحس الباطن أو الحس الظاهر يتم اكتساب علوم جديدة، وبهذه العلوم الجديدة تكتسب علوم أخرى، بحيث "تصبح معارفنا قابلة للنمو والتطور، باكتسابنا علوم جديدة، بالإضافة إلى علومنا السابقة"[٢٥١].

أما عن كيفية حصول الكليات من الجزئيات، فيقرر الغزالي بأن الحكم **(العالم حادث)** لا بد أن يُسبق بعلم وتصور معين عن الوجود، والعدم، والحادث، والتقدم، والتأخر، كما يفرق الغزالي بين الجزئيات المحسوسة والكليات المعقولة، أما الجزئيات المحسوسة فيمثل لها بشخص

---

(٢٤٩) الغزالي، **معيار العلم**، المصدر السابق ذكره، ص٢٣٠.

(٢٥٠) المصدر السابق، ص٢٣٠.

(٢٥١) فكتور سعيد باسيل، **منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي**، المرجع السابق ذكره، ص٦٣.

معين، موجود في مكان معين، له صفات معينة من لون وعرض وطول، أما الكليات المعقولة كالإنسانية مثلا، حيث يشترك فيها كل أفراد الجنس البشري على اختلاف أعمارهم، وألوانهم، وأجناسهم، ومناطقهم، وبالتالي فإن "الكلي المعقول لا يختلف في طبيعته عن الجزئي المحسوس، فهو متصل به غير منفصل عنه ومثله عرضة للتغير والتقلب. ويستدل الغزالي على حصول المعقول من المحسوس بإدراك الفأرة عداوة السنور من مشاهدتها إياه بالحس، وبإدراك السخلة موافقة أمها لها. وليست العداوة أو الموافقة بمحسوس وإنما هي مدرك القوة الواهمة"[٢٥٢].

والعقل عند الغزالي: عقل عملي وعقل نظري، أما العقل العملي، فهو وجه النفس الناطقة المتجهة إلى أسفل أي إلى البدن، حيث تكمن مهمته في تدبير البدن وسياسته. ومن خصائصه عند الغزالي[٢٥٣] الإشراف على القوة الحيوانية النزوعية، حيث يحدث نتيجة ذلك هيئات يهيأ بها الإنسان لسرعة الفعل والانفعال مثل: الخجل، والحياء، والضحك، والبكاء، وغير ذلك. والإشراف على القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة، بحيث يتم استعمالها في التمييز بين الأمور الكائنة والفاسدة، واستنباط الصنائع الإنسانية الملائمة لكل موقف. كما يرى الغزالي أن هناك اتصالاً بين العقل العملي والعقل النظري، حيث ينتج عن هذا الاتصال شيوع وانتشار آراء مثل: الكذب قبيح، والظلم قبيح، والصدق حسن، والعدل جميل.

أما العقل النظري عند الغزالي، فهو أحد جانبي النفس الإنسانية الناطقة المتجه إلى الجانب العلوي، ومن شأنه أن يتلقى "المعاني الكلية المجردة عن العوارض التي تجعلها محسوسة

---

(٢٥٢) المرجع السابق، ص٦٥.

(٢٥٣) المرجع السابق، ص٤٩.

جزئية"[٢٥٤]. هذا في حالة التجريد الذاتي للصور عن المادة، وإن لم يكن كذلك "فإنه يصيرها مجردة بتجريده إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء"[٢٥٥].

تشترك الحواس مع العقل في عملية المعرفة عند الغزالي، وقد اعتبر الحواس "أولى مراحل الإدراكات أو الدرجة الأولى منها يدرك مستوى محددا من العوالم هو المستوى المادي المباشر"[٢٥٦]، فهذه أول مرحلة من مراحل الإدراك الذي يتم عن طريق الحواس، فتلتقط صور المحسوسات من العالم الخارجي تتأدى إلى العقل الذي يقوم بتحليل هذه المدركات المحسوسة إلى معارف مختلفة، فيميز العقل بين لون وآخر، وحجم وآخر، يقول الغزالي: "لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس"[٢٥٧].

ثم ينتقل الغزالي إلى مرحلة أخرى من مراحل تحصيل المعرفة وهي مرحلة تكوين المعاني الكلية لأنها "بداية الطريق لاكتساب العلوم النظرية"[٢٥٨]، حيث يتم في هذه المرحلة الجمع بين المعاني المدركة ليؤلف منها معنى عاماً، فمثلا عندما ترى العين نارا مشتعلة، يدرك العقل مباشرة لونها وحرارتها المحرقة، فيتكون عنده من خلال هذه الرؤية معنى عام كلي مجرد عن المحسوسات الجزئية، وهذا المعنى هو **(أن كل نار محرقة).**

يرى الغزالي أن تكوين المعنى العام الكلي، يعتمد في أساسه على الحس، فلا يمكن الفصل بين تكوين القضية الكلية في العقل وبين المعرفة الحسية المعتمدة على الحواس بغض النظر عن الأخطاء التي يمكن أن تقع فيها الحواس، يقول الغزالي منكرا على الفلاسفة رأيهم

---

(٢٥٤) الغزالي، **ميزان العمل**، المصدر السابق ذكره، ص٢٠٥.

(٢٥٥) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٥٠.

(٢٥٦) ميثم الجنابي **(١٩٩٨)**، **الغزالي**، دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ج٣، ص١٦١.

(٢٥٧) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص٢٧٢.

(٢٥٨) عبد الرحيم صالح عبد الله **(٢٠٠٦)**، **فكر الغزالي التربوي**، عمان: دار المناهج للنشر، ص٩٤.

عندما ظنوا أن المعنى الكلي منفصل عن المعنى الجزئي، أو أنه لا صلة بين المعنى الكلي والمحسوسات: "إن المعنى الكلي الذي وضعتموه حالاً في العقل غير مسلَّم بل لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس ولكن يحل في الحس مجموعاً ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل يقدر على تفصيله"[٢٥٩].

يعمل العقل على تجريد المعنى الكلي من صور المحسوسات من خلال إدراك أوجه الشبه والاختلاف بين المحسوسات الجزئية، فإن كانت من قبل المتشابهات، فيجمعها الغزالي تحت حكم واحد، أما إن كانت من قبيل الاختلافات فلا تنضم تحت حكم واحد، إن إدراك المتماثلات والاختلافات عند الغزالي عملية عقلية مجردة، يجرد العقل فيها الصفة المشتركة بين الجزئيات، ويربط بينها على نحو عام ويصيرها العقل معنى كليا، وبناء على ذلك يقسم الغزالي الموجودات إلى قسمين:[٢٦٠]

١. موجودات شخصية معينة تسمى جزئية، كزيد وعمرو، وهذا الفرس، وهذه الشجرة، فهي أمور تدركها الحواس الظاهرة.
٢. وموجودات كلية عامة، ليست جزئية ولا معينة في ذات مشخصة، مثل: **(كل نار محرقة)**، لأن العقل يدرك التشابه بين هذه النار المعينة وبين غيرها. فالأمور التي تتشابه فيها الجزئيات المعينة هي الكليات العامة.

وتجريد المعاني من المحسوسات تقع في أربع مراحل موزعة بين الحواس الظاهرة والباطنة حتى يتسنى للعقل استخلاص المعاني من المحسوسات:[٢٦١]

---

(٢٥٩) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص٢٧٢.
(٢٦٠) الغزالي، **معيار العلم**، المصدر السابق ذكره، ص٩٣.
(٢٦١) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٦٢.

**المرحلة الأولى:** اتصال الحواس الظاهرة بالموجودات، وتقوم بنوع من التجريد، لأن أجرام المحسوسات المدرَكة لا تحل في الحواس، بل مثال للمحسوس، وليس عين المحسوس، ولكن يشترط أن يكون المحسوس على قدر مخصوص، وبعد مخصوص، بحيث تناله الحاسة المدركة، فلو غاب جرم هذه المدركات عن العين، أو وقع حجاب بين الحس والمحسوس، امتنع حلول مثال هذه المدركات في الحاسة المدركة.

**والمرحلة الثانية:** إدراك التخيل، فتجريده يكون أبلغ من تجريد الحواس، لأنه لا يحتاج إلى مشاهدة أو تماس في إدراكه للأشياء، فهو يدرك الأشياء مع عدم وجود أجرامها، كما يدركها مع غياب ذواتها أيضا عن الحواس الظاهرة، يقول الغزالي: "فلو انعدم المبصَر بقيت صورته في دماغه وتلك الصورة لا تفتقر إلى وجود المتخيل"(٢٦٢).

**المرحلة الثالثة:** إدراك الوهم، ويكون تجريده أكثر كمالا من إدراك الخيال، فهو يدرك المعاني المجردة عن اللواحق الحسية والعلائق المادية مثل إدراك العداوة والمحبة، والمخالفة والموافقة، فلا يدرك هذه المعاني على نحو كلي، وإنما يدركها على نحو جزئي، كإدراك محبة شخص معين.

**المرحلة الرابعة:** إدراك العقل، إذ يرى الغزالي أن العقل هو الذي يقوم بعملية تجريد المعاني بشكل كامل فهو "يدرك معنى كليا لا يختلف بالأشخاص فسواء عنده وجود الاشخاص وعدمها وسواسية لديه القرب والبعد"(٢٦٣).

---

(٢٦٢) الغزالي، **محك النظر**، المصدر السابق ذكره، ص٢١٢.

(٢٦٣) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٦٢.

رغم أهمية الحس والخيال والوهم والعقل سواء كان تعقلا أو نظرا في تحصيل المعرفة عند الغزالي، إلا أن هذه المعارف تبقى محدودة لا تصل إلى معرفة عالم الغيب، وإن كان العقل من خلال جانبه التفكري يمثل الإلمام بعالم الغيب كدرجة أولى، يقول الغزالي: "فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تتفكر في معلوماتها .... ينفتح عليها باب الغيب"(٢٦٤)، لكن هذه المعرفة العقلية التفكرية تبقى في حدود المعرفة الإنسانية لا تستطيع إدراك حقيقة هذا العالم، بل يتم إدراك هذا العالم من وجهة نظر الغزالي عن طريق المعرفة الربانية الإلهامية والتي تؤدي إلى معرفة كشفية أرقى وهو إلقاء الوحي الذي يؤدي إلى المعرفة النبوية.

---

(٢٦٤) الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي (الرسالة اللدنية)**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٢٥٣.

## المبحث الثالث: الأفكار الفطرية والمكتسبة

تأثر الإمام الغزالي في مسألة المعرفة وطرق اكتسابها بالفكر اليوناني والإسلامي على حد سواء، إلا أنه أخذ من الفكر اليوناني ثم راح يبحث في نصوص الوحيين (الكتاب والسنة) عما يوافق ويؤيد ما ذهب إليه، فمثلا أخذ من أفلاطون نظريته في فطرية المعرفة، ونظريته أيضا في التذكر.

يرى أفلاطون أن النفس من عالم خاص من طبيعة عالم المثل، هذا قبل أن تحل في البدن، فلما حلت فيه أصابها نوع من الظلام، فنسيت معارفها الفطرية السابقة، وما هذا العالم الحسي إلا بمثابة مذكِّر لهذه النفس حتى تستعيد ما كانت تعرفه، يقول أفلاطون "إذا نحن بعد كسب المعرفة، لم ننس ما كنا قد كسبنا، فلا بد أنا قد ولدنا ومعنا المعرفة دائما، وسنظل أبدا على علم بها، ما دامت الحياة – لأن العلم كسب المعرفة وحفظها، لا نسيانها – أليس النسيان هو فقدان المعرفة لا أكثر ولا أقل؟ أما إذا افتقدنا عند الميلاد تلك المعرفة التي حصلناها قبل أن نولد، ثم كشفنا فيما بعد، بواسطة الحواس، ما قد كنا نعلم من قبل، أفلا يكون ذلك، وهو ما نسميه تعلما، عمليه لكشف معرفتنا، ثم ألا يجوز لنا بحق أن نسمي هذا تذكرا؟"[٢٦٥]، فالمعرفة عند أفلاطون تذكر لما هو متجذر في النفس، أما الجهل فهو نسيان.

لكن أرسطو وقف موقفاً مخالفا لرأي أفلاطون القائل إن المبادئ الأولية موجودة في النفس الإنسانية منذ الولادة، ومعرفتها بناء على نظرية أفلاطون في التذكر تكون مجرد تذكر، فيتساءل أرسطو كيف تكون فينا دون أن نعلم بها، لذلك يرى أن "الكليات تحصل في النفس بعد

---

(٢٦٥) أفلاطون(١٩٦٣)، **محاورات أفلاطون: أطيفرون، الدفاع، أفريطون، فيدون**، ترجمة: زكي نجيب محمود، القاهرة: لجنة التأليف، ص٢٠٧.

التجربة، وليس في النفس قبل التجربة إلا الطاقة على إدراكها"[٢٦٦]. إذن، فالمعرفة عند أرسطو مكتسبة وليست فطرية في النفس كما ظن أفلاطون.

يتحدث الإمام الغزالي في هذه القضية عن نوعين من المعرفة، معرفة فطرية، ومعرفة مكتسبة، أما المعرفة الفطرية فهي لا تأتي عن طريق الحواس بل هي كامنة في النفس، وهي بحاجة إلى إثارة وتحريك لكي تخرج من القوة إلى الفعل، يقول الغزالي: "العلوم مركوزة في أصل النفوس بالقوة كالبذر في الأرض، والجوهر في قعر البحر، أو في قلب المعدن، والتعلم هو طلب خروج ذلك الشيء من القوة إلى الفعل"[٢٦٧].

إن المعرفة الفطرية التي أطلق عليها الغزالي العلوم الضرورية، فطرية تظهر في النفس إذا وجد سبب يخرجها إلى الوجود، فهذه العلوم ليست مستمدة من العالم الخارجي، بل هي موجودة في أصل الفطرة ثم ظهرت، ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ ﴾[٢٦٨]، فيرى الغزالي أن المراد هنا إقرار الأنفس (ما فيها موجود بالقوة) لا إقرار الألسنة، وإلا فإن من الأشخاص بعد ذلك منهم المقر بتوحيد الله (تعالى) ومنهم الجاحد[٢٦٩].

---

(٢٦٦) ماجد فخري (١٩٥٨)، **أرسطو طاليس المعلم الأول**، بيروت: المطبعة الكاثوليكية ص٣٥.

(٢٦٧) الغزالي، **مجموعة رسائل الامام الغزالي (الرسالة اللدنية)**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٢٤٧-٢٤٨.

(٢٦٨) سورة الأعراف، آية ١٧٢.

(٢٦٩) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٨٦.

ويعتقد الغزالي أن من جملة المعارف الفطرية معرفة الله، فقد اعتقد أن" الإيمان مركوز في النفوس بالفطرة"(٢٧٠)، ويدعم قوله بالآية الكريمة: ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ﴾(٢٧١) أي أن كل إنسان فطر على الإيمان بالله تعالى وعلى معرفة الأشياء على حقيقتها "فكل قلب هو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق وإن كان بينها تفاوت كثير لأنه أمر رباني شريف"(٢٧٢).

ويفسر الغزالي الكفر بأنه إعراض يولد النسيان، وأن الإيمان بالله تعالى يأتي مع إطلاق الخاطر الذي يؤدي إلى التذكر، فالتعلم عند الغزالي لا يكون بجلب شيء من الخارج، بل يكشف الغطاء عما حصل في النفوس بالفطرة، لذلك فإن الغزالي يتابع الأوائل في مرحلة التمييز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، مثل "العلم بأن الاثنين أكثر من الواحد وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد .... لأن هذه العلوم موجودة"(٢٧٣)، بل ويضيف قائلا: "وهذه العلوم كأنها مضمنة في تلك الغريزة بالفطرة ولكن تظهر في الوجود إذا جرى سبب يخرجها إلى الوجود حتى كأن هذه العلوم ليست بشيء وارد عليها من خارج وكأنها كانت مستكنة فيها فظهرت"(٢٧٤).

لكن هذه المعرفة الفطرية عند الغزالي تكون على شكل استعداد فطري يتميز به الإنسان على سائر الكائنات، لأن هذه المعرفة موضوعها عالم الملكوت، ولا تتأتى عن طريق الحواس، إنما هي في القلب، فالتعلم عند الغزالي يحصل من طريقين، **أحدهما:** التعلم الإنساني الذي يكون

---

(٢٧٠) المصدر السابق، ج١، ص٨٦.

(٢٧١) سورة الروم، آية ٣٠.

(٢٧٢) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٩٦.

(٢٧٣) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره،ج١، ص٨٥.

(٢٧٤) المصدر السابق، ص٨٦.

من خارج النفس أي "استفادة الشخص من الشخص الجزئي"[(٢٧٥)] وفي هذا يشير الغزالي إلى المعرفة المكتسبة "المستفادة بالتعلم والإستدلال"[(٢٧٦)]، **والثاني:** التعلم الرباني أي تفكر من باطن النفس "والتفكر استفادة النفس من النفس الكلي، والنفس الكلي أشد تأثيرا وأقوى تعليما من جميع العلماء والعقلاء"[(٢٧٧)]، فإذا كانت النفوس صحيحة فإن صاحبها يستطيع أن يتعلم الكثير من العلم وبأدنى نظر، وأسرع وقت، أما إذا كانت النفوس مريضة فإن صاحبها يحتاج إلى وقت وجهد كبيرين حتى يستطيع أن يفهم العلم الموجود في نفسه، وتعود النفس إلى جوهرها وبهذا النوع من المعرفة الفطرية يكون الغزالي قد "أخذ من أفلاطون نظريته في فطرية المعرفة"[(٢٧٨)] ونظريته في التذكر.

ويناقض الغزالي نفسه في المعرفة الفطرية ويأتي بما يؤيد نظرية خلو الطفل من أي معرفة فطرية، وأن ما يحصل عليه من المعارف إنما يكون بالاكتساب، فهو بذلك يؤيد نظرية أرسطو أن المعرفة مكتسبة وليست فطرية، يقول: "إعلم: أن جوهر الإنسان في أصل الفطرة، خلق خالياً ساذجاً لا خير معه من عوالم الله تعالى"[(٢٧٩)]. وهذا يعني أن النفس توجد ولا تحمل أي معنى من معاني العلم، ثم يخلق له الإدراك الذي يتم عن طريق الحواس، ثم التمييز، ثم العقل وهكذا.

فالسؤال الذي يجب أن يطرح، هل هناك ما هو في المعرفة فطري؟ والجواب أن الإمام الغزالي وفق بين رأي أفلاطون القائل بفطرية المعرفة، ورأي أرسطو القائل إن المعرفة

---

(٢٧٥) الغزالي، **مجموعة رسائل الامام الغزالي (الرسالة اللدنية)**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٢٤٧.
(٢٧٦) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج٣، ص١٦.
(٢٧٧) الغزالي، **مجموعة رسائل الامام الغزالي (الرسالة اللدنية)**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٢٤٧.
(٢٧٨) جامعة قطر، **الإمام الغزالي الذكرى المئوية التاسعة لوفاته**، المرجع السابق ذكره، ص٢٤٢.
(٢٧٩) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، المصدر السابق ذكره، ص١٨١.

مكتسبة، فقسم الغزالي العقل إلى عقل غريزي وهو الاستعداد الفطري لقبول العلم، وهذا يوجد في الطفل كوجود النخل في النواة، والعقل المكتسب الذي تحصل فيه المعرفة بطريقين الأول: يحصل من حيث لا يدري كفيضان العلوم الضرورية عليه بعد سن التمييز من غير تعلم **(**كحال الأنبياء والأولياء**)**، والثاني: من حيث يعلم مُدرَكه وهو التعلم[٢٨٠].

---

(٢٨٠) الغزالي، **ميزان العمل**، المصدر السابق ذكره، ص٣٣٧.

# الفصل الثالث
# العلاقة بين المدرِك والمدرَك

## المبحث الأول: العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف

إن الحديث عن العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف يثير تساؤلا عن طبيعة العلاقة بين القوى المدرَكة عند الإنسان، وموضوعات الإدراك، بمعنى هل ما في الذهن مطابق تماما لما في الواقع؟

يؤكد الفارابي أن العلاقة بين المدرِك والمدرَك علاقة تطابق وتماثل، حيث يشبه تلك العلاقة القائمة بينهما بالعلاقة القائمة بين الخاتم والشمع، تتم المعرفة عند الفارابي باتصال الذات المدرِكة بالموضوع المدرَك فتنطبع صورة الشيء المحسوس في الحاسة، يقول الفارابي: "الإدراك يناسب الانتقاش، كما أن الشمع يكون أجنبيا عن الخاتم، حتى إذا طابقه عانقه معانقة ضامة، رحل عنه بمعرفة ومشاكلة صورة، كذلك المدرَك يكون أجنبيا عن الصورة، فإذا اختلس عنه صورته عقد معه المعرفة، كالحس يأخذ من المحسوس صورة يستودعها الذكر، فيتمثل في الذكر وإن غاب عن المحسوس"[(٢٨١)]. وذهب ابن سينا إلى أن الإدراك إنما "هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرِك"[(٢٨٢)].

يرى الفلاسفة المسلمون أن حقيقة العلم بالأشياء الخارجية إنما هي "حصول ماهية الأشياء في الذهن"[(٢٨٣)]، فحينما يحصل لدينا علم بشيء معين، تأخذ ماهية ذلك الشيء وجوداً آخر في أذهاننا يختلف تماما عن صورة العالم الخارجي من حيث ترتب الآثار، فالوجود الذهني

---

(٢٨١) الفارابي (١٩٠٧)، **المجموع (فصوص الحكم)**، مصر: مطبعة السعادة، ص١٤٩.

(٢٨٢) ابن سينا (١٩٤٨)، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق، سليمان دنيا، القاهرة: دار إحياء الكتب العربيـــة،ج٢، النمط ٣، ص٣٣٦.

(٢٨٣) غلام حسين ديناني (٢٠٠٤)، **المنطق والمعرفة عند الغزالي**، تعريب، عبد الرحمن علوي، بيروت: دار الهادي، ص٣٥٧.

الذي قالت به الفلاسفة هو الوجود الذي لا يترتب عيه أي أثر من الآثار التي كانت قد ترتبت عليه في الخارج، فما هو إلا "مجرد انعكاس للوجود الخارجي على مرآة النفس الإنسانية"[(٢٨٤)].

ولذلك عرَّف الفلاسفة العلم بقولهم، هو "حصول صورة الشيء عند العقل"[(٢٨٥)]، بمعنى أن ثمة توافقاً بين الصورة الحاصلة في الذهن مع الشيء المعلوم في الواقع الخارجي.

ويذهب الغزالي إلى أن "العلم مثال مطابق للمعلوم"[(٢٨٦)]، ويؤكد هذا المعنى بقوله: "لا معنى للعلم إلا مثال يحصل في النفس مطابق لما هو مثال له في الحس وهو المعلوم"[(٢٨٧)]، فوجود الشيء عند الغزالي إما أن يتحقق في الأذهان أو في الأعيان، فما يتحقق في الأذهان هو مثال لما متحقق في الأعيان ومطابق له في نفس الوقت إذ "لا معنى للعلم بالشيء إلا بثبوت صورة الشيء وحقيقته ومثاله في النفس، كما تثبت صورة الشيء في المرآة"[(٢٨٨)]. فالعلم حضور المعلوم بنفسه في الذهن لكنه في الخارج وجوداً عينياً، وفي العقل وجوداً ذهنياً، ولذلك يعتقد الغزالي بانطباق الصورة الحاصلة في الذهن مع الموجود الخارجي.

يرى فخر الدين الرازي أن العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف هي مجرد إضافة بين الشخص المدرِك والشيء المدرَك منكرا بذلك الوجود الذهني، حيث يرفض رأي الفلاسفة في ذلك، فهو يرى "العلم والإدراك والشعور، حالة إضافية، وهي لا توجد إلا عند وجود المضافين فإن كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل أن يعقل ذلك المعقول

---

(٢٨٤) عادل محمود بدر(٢٠٠٦)، **إشكالية الوجود في الفلسفة الإسلامية (صدر الدين الشيرازي نموذجا) دراسة في نظرية المعرفة**، اللاذقية: دار الحوار، ص٨٦.

(٢٨٥) غلام حسين ديناني، **المنطق والمعرفة عند الغزالي**، المصدر السابق ذكره، ص٣٥٨.

(٢٨٦) الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص٢٧٧.

(٢٨٧) الغزالي، **معيار العلم**، المصدر السابق ذكره، ص٧٦.

(٢٨٨) المصدر السابق ذكره، ص١٠١.

إلا عند وجوده، فلا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه بل تحصل لذاته من حيث هو عاقل إضافة إلى ذاته من حيث هو معقول وتلك الإضافة هي التعقل"[٢٨٩]، فالعلم عند الرازي هو إضافة بين العالم والمعلوم، أو بين الصورة القائمة والإنسان نفسه.

ولكن لا يمكن الجزم بأن المتكلمين كلهم لا يقولون بالوجود الذهني فقد كان من بينهم من يعتقد بتحقق الصور الذهنية، إلا أنها تعد بمثابة أشباح للأشياء الخارجية، وهذا يعني أن "العلم والإدراك ما هو إلا صورة ومثال للشيء المدرَك في نفس المدرِك، كظل الشخص على جدار مثلا وكالصورة في المرآة"[٢٩٠].

يرى الغزالي أن التعقل هو حصول الماهية المجردة للعاقل، فقد طرح هذا الموضوع المهم من خلال بحثه في اثبات الوجود وأن النفس جوهر، فقال: "فكل من له فطانة ولطف وكياسة يعلم أَنه جوهر وأنه مجرد عن المادة وعلائقها، وأنه لا تعزب ذاته عن ذاته لأن معنى التعقل حصول ماهية مجردة للعاقل، وذاته مجردة لذاته فلا يحتاج إلى تجريد ... وليس ههنا ماهية ثم معقولية، بل ماهيته معقوليته ومعقوليته ماهيته. وهذه نكتة نفيسة عظِيمة"[٢٩١].

يعتقد الغزالي أن الحقيقة المعرفية التي ينفرد بها الإنسان هي أنه لا يغفل عن ذاته "حتى ولو تعطلت كل قواه الحسية وصار عاجزا عن الشعور بأعضائه وبالعالم الخارجي"[٢٩٢]. وهذا من أقوى الأدلة على أن ذات الإنسان ليست في جسم، فلا بد من تجريدها من أجل معرفتها،

---

(٢٨٩) فخر الدين الرازي(١٩٦٦)، **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، طهران: مكتبة الأسدي، ج١، ص٣٣١.

(٢٩٠) عادل محمود بدر، **إشكالية الوجود في الفلسفة الإسلامية (صدر الدين الشيرازي نموذجا) دراسة في نظرية المعرفة**، المرجع السابق ذكره، ص٨٧.

(٢٩١) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٢٤.

(٢٩٢) محمد المصباحي (١٩٩٠)، **من المعرفة إلى العقل، بحوث في نظرية العقل عند العرب**، بيروت: دار الطليعة، ص٩٨.

لذلك فإن ماهية الإنسان عند الغزالي هي معقوليته، ومعقوليته هي ماهيته، فالعقل ليس بحاجة إلى الحواس حتى يدرك ذاته، لأنها قاصرة عن إدراك الذات.

يؤكد الغزالي أن ما يحصل في النفس عند الإدراك هو الماهية، وذلك من خلال تعريفه للتعقل الذي هو حصول ماهية مجردة للعاقل، وليس مثال أو شبح. ويذهب الغزالي إلى أن الإنسان عندما يدرك ذاته، إنما يتحد العاقل مع المعقول، لأنه اعتبر ماهية الإنسان هي معقوليته ومعقوليته هي ماهيته.

إذن، يمكن القول إن الغزالي قد اعتبر علم الإنسان بوجوده من الأوليات العقلية التي يمكن للعقل أن يقبلها دون حاجة إلى معونة من حس أو خيال، لأن "علم الإنسان بوجوده علم حضوري يتحد فيه العالم بالمعلوم، في حين لا يعد الكثير من القضايا الأولية من نوع العلم الحضوري، في ذات بداهتها ويقينيتها"[(٢٩٣)].

وبناء على ما سبق، نلاحظ تناقضا وعدم انسجام بين أفكار الغزالي، فقد تم الإشارة عند تعريف التعقل عنده بأنه حصول ماهيات الأشياء في الذهن وليس مثالها أو شبحها، وأكد هذه الفكرة بأن "أصل الأمور كلها العلم بحقائق الأشياء"[(٢٩٤)]، لكنه في موضع آخر اعتبر العلم هو مثال مطابق للمعلوم وهذا ينسجم مع بعض المتكلمين الذين اعتقدوا "بوجود الشبح على صعيد الوجود الذهني، ويرفضون الماهيات في الذهن"[(٢٩٥)].

ويستخدم الغزالي بعض المصطلحات مثل المعقولات الأولى والمعقولات الثانية، ويبدو أنه قصد بالمعقولات الأولى العلوم الضرورية أو الأولية التي لا يدري صاحبها من أين حصلت

---

(٢٩٣) غلام حسين ديناني، **المنطق والمعرفة عند الغزالي**، المصدر السابق ذكره، ص٣٣١.

(٢٩٤) الغزالي، ميزان العمل، المصدر السابق ذكره، ص٣٧٣.

(٢٩٥) غلام حسين ديناني، **المنطق والمعرفة عند الغزالي**، المصدر السابق ذكره، ص٣٣٢.

وكيف حصلت، فهي "علوم مركوزة في النفس موجودة في أصل الفطرة فلا يخلو إنسان منها"(٢٩٦)، أما المعقولات الثانية فهي التي تتم عن طريق الاكتساب، يقول الغزالي عن المعقولات الأولية: "وهي أن تكون الهيولانية قد حصل فيها من المعقولات الأولى التي يتوصل منها إلى المعقولات الثانية أعني بالمعقولات الأولى المقدمات التي بها يقع التصديق لا بالاكتساب ولا أن يشعر بها المصدق أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتا البتة مثل اعتقادنا أَن الكل أعظم من الجزء أو أن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية"(٢٩٧).

يرى الغزالي أن الوجود يكون على أربعة أنواع، وجود في الأعيان، وآخر في الأذهان، ثم وجود في الألفاظ، وأخيرا وجود في الكتابة، ويعتقد الغزالي أن الوجود في الكتابة يدل على الوجود في الألفاظ، وأن الوجود في الألفاظ يدل على المعنى الموجود في النفس "والذي في النفس هو مثال الموجود في الأعيان"(٢٩٨)، لذلك يؤكد الغزالي أن العلم هو انطباق الصورة الذهنية مع ما هو متحقق في الخارج.

لكن رؤية الغزالي في مراتب الوجود وترتيب العوالم له أثره البالغ في الكشف عن العلاقة بين الذات والموضوع، يقول الغزالي: "فما من شيء من هذا العالم إلا وهو مثال لشيء من ذلك العالم. وربما كان الشيء الواحد مثالاً لأشياء من عالم الملكوت. وربما كان للشيء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة. وإنما يكون مثالاً إذا ماثله نوعاً من المماثلة، وطابقه نوعاً من المطابقة"(٢٩٩)، يؤكد الغزالي الصلة الوثيقة بين العالم الملكوتي (الروحاني)

---

(٢٩٦) محمد عبد الرحمن مرحبا(١٩٧٠)، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، بيروت: عويدات، ص٧١٢.

(٢٩٧) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٥١- ٥٢.

(٢٩٨) الغزالي، **معيار العلم**، المصدر السابق ذكره، ص٧٥.

(٢٩٩) الغزالي، **مشكاة الأنوار**، المصدر السابق ذكره، ص٦٧.

المسطورة فيه حقائق الأشياء، وبين عالم الشهادة (الحسي) الذي يعد مثالا لذلك العالم، فإن الحقيقة الموجودة في العالم الروحاني قد تعجز وسائل المعرفة الحسية والعقلية عن إدراكها، والذي يدركها عند الغزالي هو القلب الذي يأخذ من اللوح المحفوظ حقائق الأشياء، تتفجر فيه المعرفة انكشافاً لا بالنظر والاستدلال، وإنما بـــ"جلاء القلوب وتطهيرها وتصفيتها وتصقيلها فقط"[(٣٠٠)]، فتنطبع حقائق الأشياء الموجودة في اللوح المحفوظ في القلب.

ومع إقرار الغزالي بأن حقائق الأشياء موجودة في اللوح المحفوظ، إلا أنه لم يتنكر للوجود الحسي الذي يرى الغزالي أن له أهمية بالغة في الكشف عن العلاقة بين الذات المدرِكة والموضوع المدرَك، واعتبره الوجود الحقيقي "الثابت خارج الحس والعقل، ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة فيسمى أخذه إدراكا"[(٣٠١)]، ولذلك فإن الحكم بصدق المعرفة أو خطأها، إنما يتوقف على وجود الشيء في الأعيان أساسا، ووجود صورة مطابقة في الأذهان.

أما الوجود اللفظي وعلاقته بأنواع الوجود فيرى الغزالي أنه لا يمكن الفصل بينها، لأن القول "دليل على ما هو في الذهن وما في الذهن صورة لما في الوجود مطابقة له ولو لم يكن وجود في الأعيان لم ينطبع صورة في الأذهان ولو لم ينطبع صورة في الأذهان لم يشعر بها إنسان ولو لم يشعر بها الإنسان لم يعبر عنها باللسان فإذاً اللفظ والعلم والمعلوم ثلاثة أمور متباينة لكنها متطابقة متوازية"[(٣٠٢)]. ويؤكد الغزالي أن الوجودين اللفظي والكتابي يختلفان باختلاف البلدان والأمم، بينما لا يحدث تغيير في الوجودين الذهني والعيني.

---

(٣٠٠) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج٣، ص٢٢.

(٣٠١) الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي (فيصل التفرقة)**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٢٥٧.

(٣٠٢) الغزالي، **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى**، المصدر السابق ذكره، ص٢٥ – ٢٦.

ويعتبر الغزالي المقولات العشر من أقسام الوجود، ويعد كلا منها نوعا في نفسه، بحيث "إذا عُدت كل مقولة من المقولات العشر في الخارج نوعا في نفسه، فهي متباينة في علم الذهن أيضا"[٣٠٣]، بمعنى أن العلم عند الغزالي هو "مثال مطابق للمعلوم كالصورة والنقش الذي هو مثال الشيء، فيكون لها عشر عبارات إذ الألفاظ تابعة للآثار الثابتة في النفس المطابقة للأشياء الخارجية"[٣٠٤]، وبناء عليه، يذهب الغزالي إلى القول بالوجود الذهني، ويصف العلم بأنه حضور صورة ماهية الشيء في الذهن.

ويرى الغزالي، أن ثمة توافقاً بين المعرفة العقلية والعالم الخارجي، فالعقل الهيولاني هو مجرد استعداد من أجل انتزاع ماهيات الأشياء، حيث إنه "قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المواد"[٣٠٥]. وبما يتفق مع نظرته الذوقية، فإنه يرى "أن بداية العقل غريزة، يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية، وكأنه نور في القلب يستعد به لإدراك الأشياء"[٣٠٦]، ويبدو أن الغزالي ينقل عن الحارث بن أسد المحاسبي في تعريفه للعقل بأنه "غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء"[٣٠٧]، بالغريزة والنور يتم حصول الأوائل في العقل مع بداية التمييز مما يؤدي إلى العلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، ويضرب الغزالي أمثلة على هذه الأوليات "كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد"[٣٠٨]، ثم "بقوة الغريزة والعلوم الضرورية تستفاد علوم

---

(٣٠٣) غلام حسين ديناني، **المنطق والمعرفة عند الغزالي**، المصدر السابق ذكره، ص٣٦٠.

(٣٠٤) الغزالي، **معيار العلم**، المصدر السابق ذكره، ص٣١٢ – ٣١٣.

(٣٠٥) المصدر السابق ذكره، ص٢٨٨.

(٣٠٦) نقلا عن، د.أنور الزعبي(٢٠٠٠)، **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، دمشق: دار الفكر، ص١٢٢.

(٣٠٧) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٨٥.

(٣٠٨) المصدر السابق ذكره، ج١، ص٨٥.

التجارب"[٣٠٩]، ثم إن من "حنَّكته التجارب وهذَّبته المذاهب يقال إنه عاقل في العادة"[٣١٠]، وبعد ذلك ينتهي الأمر إلى العلوم التي يُعرف بها عواقب الأمور.

إن الضروريات عند الغزالي هي "التي تضطر غريزة العقل بمجردها إلى التصديق بها"[٣١١]، بل نجد أنفسنا قد فطرت على معرفتها وجبلت عليها من أول الأمر، فالأوليات العقلية هي "العقليات المحضة التي اقتضى ذات العقل بمجرد حصولها من غير استعانة بحس التصديق بها.... وبالجملة هذه القضايا تصادف مرتبة في العقل منذ وجوده حتى يظن العاقل أنه لم يزل عالماً به، ولا يدري متى حصل ولا يقف حصوله على وجود أمر سوى العقل"[٣١٢].

يضم الغزالي الأوائل الحسية إلى الأوائل العقلية في إثبات التطابق بين الذات والموضوع، فالأوائل العقلية عند الغزالي هي أساس المعارف جميعا سواء أكانت المعرفة ذوقية، أم برهانية، أم شرعية، أم غير ذلك، وأن ثبوتها عنده (الغزالي) إلهاما أو حدسا، ومثالها "علم الإنسان بوجود ذاته (وهو أمر بدهي لا يحتاج إلى استدلال عند الغزالي)، وبأن الواحد لا يكون قديما حادثا، وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر"[٣١٣]. إذن، يتمكن الإنسان من الشعور بوجوده وذلك عن طريق ذاته من حيث هي عقل فتصبح هناك وحدة تامة بين الذات والموضوع بمعنى أن "يكون المدرِك هو موضوع الإدراك لا فرق بينهما"[٣١٤]، ويؤكد الغزالي هذا المعنى بقوله: "إنما تشعر بهويتك بذاتك لا ببعض قواك إذ لو شعرت ذاتك ببعض قواك كحس أو تخيل

---

(٣٠٩) المصدر السابق ذكره، ج١، ص٨٦.

(٣١٠) المصدر السابق ذكره، ج١، ص٨٥.

(٣١١) الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص١٠٢.

(٣١٢) الغزالي، **محك النظر**، المصدر السابق ذكره، ص٢٣٢.

(٣١٣) المصدر السابق ذكره، ص٢٣٢.

(٣١٤) محمد المصباحي، **من المعرفة إلى العقل، بحوث في نظرية العقل عند العرب**، المرجع السابق ذكره، ص٩٩.

أو توهم لم يكن المشعور هو الشاعر وأنت مع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك فأنت الشاعر وأنت المشعور"[٣١٥].

ويمكن التعبير عن الأوائل الحسية بقولنا، القمر مستدير، والشمس منيرة، والنار حارة، والثلج بارد، "فإن العقل المجرد إذا لم يقترن بالحواس لم يقض بهذه القضايا، وإنما أدركها بواسطة الحواس"[٣١٦]. ويضيف الغزالي أيضا بأن الحسيات المدركة بالمشاهدات الظاهرة والباطنة، كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه لا يكفي العقل في إدراكها[٣١٧]. ويذهب الغزالي إلى صدق هذه المحسوسات الأولية بشرط تجنب عوارض الخطأ فيها، مثل "ضعف الحس وبعد المحسوس وكثافة الوسائط"[٣١٨].

وهذه المعطيات الحسية لا بد من تدخل الخيال بمساعدة الأوائل العقلية، حتى يعين الخيال على تصورها وجودا ظاهريا، وبناء على هذا تكون هي "المعقولات بواسطة البدن وقواه واكتسابه العلوم بواسطة المقدمات الخيالية"[٣١٩]، وهذا يعني أن "الحس يؤدي إلى القوة الخيالية مُثُلَ المحسوسات وصورها حتى يرى الإنسان شيئا، ويغمض عينيه فيصادف صورة الشيء حاضرة عنده على طبق المشاهد"[٣٢٠]، ثم يقوم الخيال بتنظيم هذه الأوائل الحسية عن طريق الأوائل العقلية حتى تصبح صورا، ولذلك فهي "منتزعة تجريدا من الوجود الذاتي، لتسهم في تشكيل الوجود الظاهري في الخيال"[٣٢١].

---

(٣١٥) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٧٠.
(٣١٦) الغزالي، **معيار العلم**، المصدر السابق ذكره، ص١٨٧.
(٣١٧) الغزالي، **محك النظر**، المصدر السابق ذكره، ص٢٣٢.
(٣١٨) الغزالي، **معيار العلم**، المصدر السابق ذكره، ص١٨٨.
(٣١٩) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٦٥.
(٣٢٠) الغزالي، **معيار العلم**، المصدر السابق ذكره، ص٢٣٣.
(٣٢١) أنور الزعبي، **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، المرجع السابق ذكره، ص١٢٩.

وأما التجريبيات التي عبر عنها الغزالي باطراد العادات، أي "وقوع حالة جزئية مرات عديدة تقود العقل إلى قضية عامة تندرج تحتها تلك الحالات"[٣٢٢]، لكن هذه الحالات الجزئية تدرك بواسطة الحواس، وبناء عليه، تشتبك الأوائل الحسية بالقضايا التجريبية، مثل قولنا إن الحجر هاو إلى الأرض، والنار محرقة، ومع ذلك فإن التجربة وإن كانت يقينية عند من جرَّبها، فإنها تختلف عن المحسوسات بنظر الغزالي، "لأن مدرك الحس هو أن هذا الحجر يهوي إلى الأرض، وأما الحكم بأن كل حجر هاو فهي قضية عامة لا قضية في عين وليس للحس إلا قضية في عين"[٣٢٣].

وتقع الأوليات الحسية عند الغزالي على سبيل الإلهام، لذلك يقول: **إن** "المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق إلا من لا عقل له ولا حس له"[٣٢٤]، بينما تحصل التجريبيات بطريق النظر والاستدلال عنده، فالتجارب "تستفاد من المخالطة للخلق ومجاري أحوالهم، والعقل الغريزي ليس كافيا في تفهم مصالح الدين والدنيا، وإنما تفيدها التجربة والممارسة ولا خير في عزلة من لم تحنكه التجارب"[٣٢٥].

---

(٣٢٢) محمد الكبيسي، **نظرية العلم عند الغزالي**، المرجع السابق ذكره، ص٢٣٥.

(٣٢٣) الغزالي(**١٩٩٣**)، **المستصفى**، تحقيق، محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ص٣٧.

(٣٢٤) الغزالي، **الإقتصاد في الإعتقاد**،المصدر السابق ذكره، ص٢٣.

(٣٢٥) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج٢، ص٢٤١.

## المبحث الثاني: العقل والشهود

درس الإمام الغزالي المذاهب والفرق الموجودة في عصره من المتكلمين والفلاسفة والباطنية دراسة متفحصة، باحثا من خلالها عن سبل الوصول إلى الحقيقة، فانتهى به المطاف إلى إيثار طريق التصوف، يقول: "ثم إني لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتي على طريق الصوفية، وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل، وكان حاصل علومهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله"[٣٢٦].

واعتبر الغزالي الصوفية أصحاب الحق، وأثنى عليهم وعلى طريقتهم، بقوله: "إنهم أرباب الأحوال، لا أصحاب الأقوال"[٣٢٧]. وقد تحدث في كتبه المختلفة وخاصة في كتابه (إحياء علوم الدين) عن التصوف عموما، وعن المعرفة الصوفية خصوصا "مقارنا بينها وبين معرفة غير الصوفية من النظار المعتمدين على مناهج العقل"[٣٢٨]، مستخدما في هذه المعرفة (المعرفة الصوفية) ثقافته المتنوعة، لذلك يمكن أن تعد نظريته في المعرفة متكاملة إذا ما قورنت بما خلفه السابقون من أقوال متفرقة في حقول المعرفة، لذلك عد الغزالي حقائق التصوف التي أتى بها في مصنفاته المختلفة أنها حل لما عقدوه وكشف لما أجملوه، وترتيب ما بددوه، ونظم ما فرقوه، كما أنها تحقيق أمور غامضة صعبت على الأفهام[٣٢٩].

---

(٣٢٦) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، المصدر السابق ذكره، ص١٧٠.

(٣٢٧) المصدر السابق ذكره، ص١٧٢.

(٣٢٨) أبو الوفا التفتازاني (١٩٧٩)، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، القاهرة: دار الثقافة، ص١٧١.

(٣٢٩) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٣

وقد ذكر الغزالي أن من أخص خواص الصوفية أن المعرفة التي ينشدونها هي ما لا يمكن الوصول إليه إلا بالذوق[٣٣٠] والحال[٣٣١] لا بالتعلم، فالتصوف عنده تجربة ذوقية ومعاناة حقيقية، يقول: "فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه، وبين أن تكون حالك الزهد، وعزوف النفس عن الدنيا"[٣٣٢].

بيَّن الغزالي أن الطريق إلى الله تعالى، إنما تكون بدايته مجاهدة النفس، ثم تترقى في أحوال هذا الطريق ومقاماته عن طريق المجاهدة لتصل في النهاية إلى ما يسمى عند الصوفية ومن بينهم الغزالي بالشهود أو الفناء في التوحيد، فالشهود عند الغزالي هو "ثمرة المجاهدة وأنَّ من لا مجاهدة له فلا مشاهدة له"[٣٣٣].

ويرى الغزالي أن الإيمان بالله له ثلاث مراتب، إيمان العوام وهو إيمان التقليد المحض، ثم إيمان المتكلمين وهو ممزوج بنوع من الاستدلال، وهو قريب بدرجته من إيمان العوام، والمرتبة الأخيرة هي إيمان العارفين وهو المشاهد بنور اليقين. ويضرب الغزالي مثالا توضيحيا لهذه المراتب، وهذا المثال هو تصديقك بكون زيد في الدار له ثلاث درجات، الأولى، أن يخبرك من جربته بالصدق وهذا هو إيمان العوام (الإيمان بمجرد التقليد)، والثانية، أن تسمع صوته من داخل الدار، فيكون تصديقك بكونه في الدار أقوى من المرتبة الأولى، والثالثة، أن تدخل الدار فتراه بأم عينك وتشاهده، يقول الغزالي عن هذه المرتبة الأخيرة: "وهذه هي المعرفة الحقيقية

---

(٣٣٠) الذوق "حصول خبرة ذاتية خاصة بصاحبها تتعلق بموضوع من موضوعات التصوف وهو طريق في حصول المعرفة لدى الصوفية غير طريق الحس أو الاستدلال العقلي"، د.عزمي طه السيد (٢٠١٢)، **التصوف الإسلامي حقيقته وتاريخه ودوره الحضاري**، عمان: المؤسسة العربية للتوزيع، ص١٦٥.

(٣٣١) الحال "ما يرد على القلب أو يحل به من كرب أو حزن أو قبض"، عبد المنعم الحفني(٢٠٠٣)، **الموسوعة الصوفية**، المرجع السابق ذكره، ص٧١٣.

(٣٣٢) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، المصدر السابق ذكره، ص١٧٢.

(٣٣٣) أبو العلا عفيفي(١٩٦٣)، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، ص٢٨٦.

والمشاهدة اليقينية وهي تشبه معرفة المقربين والصديقين لأنهم يؤمنون عن مشاهدة فينطوي في إيمانهم إيمان العوام والمتكلمين"(٣٣٤).

وبناء على ما سبق، فإن الغزالي في هذا التقسيم يلجأ إلى المغالطة، حيث رفع من شأن المعرفة الصوفية، وهي المرتبة الثالثة في التقسيم الذي يفيد بدخولك الدار فتنظر إلى زيد بعينك وتشاهده، لكن هذه "المشاهدة بمعناها الحسي تختلف اختلافا تاما عن المشاهدة بمعناها القلبي الصوفي"(٣٣٥).

إن النفس الناطقة عند الغزالي جوهر خاصيته معرفة الله، يقول الغزالي: "وإذا عرفت نفسك وأنك جوهر خاصيتك معرفة الله ومعرفة ما ليس بمحسوس وليس البدن من قوام ذاتك، فانهدام البدن لا يعدمك فقد عرفت اليوم الآخر بالبرهان"(٣٣٦)، يبدو أن المعرفة التي قصدها الغزالي في النص السابق هي المعرفة الحضورية، وإن لم يبرهن على ذلك، فالمعرفة الحضورية عنده هي "مشاهدة الشيء الذي يحصل عن طريق الفكر والذكر أو تهذيب النفس وتزكيتها"(٣٣٧). يختلف العلم الحصولي عن العلم الحضوري عند الغزالي من حيث أن الذي يصل إلى هذه الدرجة من المعرفة الحضورية أو الشهودية ليس بحاجة إلى البرهان العقلي، بينما يُطلب البرهان العقلي على صعيد العلم الحصولي.

توسع الغزالي في الحديث عن هذه المعرفة الشهودية، فرأى "أن القلب إنما يتجلى فيه جلايا الحقائق بأن يكون معدلا مصقلا منورا وتصقيله بالتوجه إلى جناب القدس وبالإعراض

---

(٣٣٤) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج٣، ص١٦.

(٣٣٥) محمد عاطف العراقي(١٩٧٨)، **ثورة العقل في الفلسفة العربية**، القاهرة: دار المعارف، ص١٥٦.

(٣٣٦) الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي (المضنون به على غير أهله)**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٣٦٦.

(٣٣٧) غلام حسين ديناني، **المنطق والمعرفة عند الغزالي**، المصدر السابق ذكره، ص١٦٦.

عن مقتضى الشهوات وتعديله بالأخلاق الحسنة الموافقة للسنَّة وتنويره بالذكر ووظائف العبادات ولا دليل أقوى فِي هذا من التجربة والوجدان فكل من ليس له سبيل اليه بالعرفان ولا بالوجدان ينبغي أن يصدق به فإنه درجة الإيمان والله الموفق"[٣٣٨].

إذن، حتى تحصل هذه المعرفة الشهودية عند الغزالي لا بد من الذكر والإعراض عن غير الله، وعدم السماح للشهوات بالرسوخ والاستقرار في النفس، لذلك يعتبر الغزالي أن التجربة والوجدان من أقوى الأدلة على هذا الكشف الشهودي، حيث إن القلب هو الأداة التي تتجلى فيه حقائق الاشياء.

يشبه الغزالي القلب عندما تتجلى فيه الحقائق بالمرآة الصقيلة، فكما أن صور الأشياء تنعكس في المرآة، كذلك صور حقائق العلوم تنعكس في القلب، ولكن حتى تصل إلى هذه الدرجة لا بد من مجاهدة النفس بأنواع الرياضات، ولا بد من تصفيتها وتنقيتها حتى تتحرر من قيود الجسد ورغباته، وإحضار الهمة مع الإرادة الصادقة، عندئذ يستطيع الإنسان "أن تسمو روحه حتى يشهد الحق (الله) شهودا مباشرا، بحيث لا تكون به حاجة إلى برهان عقلي على وجوده"[٣٣٩]، فالغزالي يعتقد أن سعادة النفس الإنسانية إنما تكمن في بلوغها من الله درجة الشهود، وكأنهما حقيقة واحدة.

ويفرق الغزالي بين وحدة الشهود ووحدة الوجود، فوحدة الشهود يُعبَّر عنها بالتوحيد الشهودي عند الصوفية، حيث يتحقق " بفناء الصوفي عن وجوده في وجود الله سبحانه، وتسامي الوجود الإنساني النهائي إلى حدود الوجود الإلهي اللانهائي. وعندئذ تنتفي الثنائية بين الله والعالم

---

(٣٣٨) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٧٥.

(٣٣٩) زكي نجيب محمود(١٩٦٩)، **نظرية المعرفة**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ص١٠٢.

في منظورالصوفي، بعد ما أفناه الله عن نفسه فشهد الوحدة في الوجود شهودا ذوقيا"[٣٤٠]، بحيث تصبح وحدة الشهود عند الغزالي "(حال) أو تجربة يعانيها الصوفي، لا عقيدة ولا علم ولا دعوى فلسفية يحاول برهنتها أو يطالب الغير بتصديقها"[٣٤١].

تعد وحدة الشهود مظهرا من أخص مظاهر الحياة الصوفية على الإطلاق بغض النظر عمن يحصل له الشهود، وعن موطنه، ودينه، وجنسه، فهي **(وحدة الشهود)** "حال عالمية جرَّبها كبار الصوفية على اختلاف أديانهم وأجناسهم وأطلقوا عليها، أو رمزوا إليها بأسماء مختلفة. وهي الحال التي يسميها صوفية الإسلام بالفناء وعين التوحيد"[٣٤٢].

ويقسم الغزالي التوحيد إلى أربع مراتب، الأولى، قول الإنسان بلسانه **(لا إله إلا الله)** وقلبه غافل عنها أو منكر لها وهذا هو توحيد المنافقين، والثانية، أن يصدق قلبه بعموم اللفظ وهذا هو توحيد العوام، وأما الثالثة، أن يشاهد ذلك بطريق الكشف وذلك من خلال نور الحق، وهذا مقام المقربين وهو أن يرى أشياء كثيرة، ولكنها مع كثرتها فهي صادرة عن الواحد القهار، وأما المرتبة الأخيرة، أن لا يرى العارف في الوجود إلا واحدا وهذه مشاهدة الصديقين،وهي أعلى المراتب، لأن الموحد هنا "لم يحضر في شهوده غير الواحد فلا يرى الكل من حيث إنه كثير بل من حيث إنه واحد وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد"[٣٤٣].

ولكن ما مصير الكثرة عند الغزالي في حكم المشاهَدة؟ يشير الغزالي أن الشيء قد يكون كثيرا بنوع من أنواع المشاهدة، كما أنه يكون واحداً بنوع آخر. ويضرب الغزالي مثالا لتقريب

---

(٣٤٠) نضلة أحمد نائل الجبوري(٢٠٠١)، **خصائص التجربة الصوفية في الإسلام دراسة ونقد**، بغداد: بيت الحكمة، ص٢٥٦.

(٣٤١) أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، المرجع السابق ذكره، ص١٨٥.

(٣٤٢) المرجع السابق ذكره، ص١٨٦.

(٣٤٣) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج٤، ص٢٤٦.

المسألة إلى الأفهام بالإنسان، فهو (الإنسان) إن التفت إلى جسده، وروحه، وعروقه، وأطرافه، وأحشائه، وعظامه، فهو لا شك كثير، وبمشاهدة أخرى فهو إنسان واحد، بالإضافة إلى الإنسانية فهو واحد، وكذلك فإن "كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة فهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد وباعتبارات أخر سواه كثير"[٣٤٤].

إذن، يعتقد الغزالي أن العارف يرى أن لا فاعل في الكون إلا الله، فمن نظر إليه (الكون) من حيث إنه فعل الله، وعرفه من حيث إنه فعل الله، وأحبه من حيث إنه فعل الله، لم يكن ناظرا إلا في الله، ولا عارفا إلا بالله، ولا محبا إلا لله، لذلك كان هذا العارف بنظر الغزالي هو "الموحد الحق الذي لا يرى إلا الله، بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه، بل من حيث إنه عبد لله فهذا الذي يقال فيه إنه فني في التوحيد وإنه فني عن نفسه وإليه الإشارة بقول من قال: كنا بنا ففنينا عنا فبقينا بلا نحن"[٣٤٥].

يصف الغزالي تجربة الفناء في التوحيد والشهود الذي هو جزء من نظريته في المعرفة بشكل أوضح في قوله. فقد اتفق العارفون على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق، فذهبت عنهم الكثرة بالكلية وبقوا بالفردانية المحضة، فأصبحوا كالمبهوتين في الواحد الحق، حيث لم يبق فيهم متسع لذكر شيء غير الله، فاختفت فردانيتهم وفنيت هويتهم في الهوية المطلقة، فقال أحدهم (أنا الحق)، وقال الآخر (سبحاني ما أعظم شاني)، وقال الآخر (ما في الجبة إلا الله)، وهذه الحالة إذا غلبت على العارف سميت (فناء)، بل (فناء الفناء)، لأنه " فني عن نفسه وفني عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه. ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه. وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز اتحاداً

---

(٣٤٤) المصدر السابق ذكره، ج٤، ص٢٤٦ – ٢٤٧.

(٣٤٥) المصدر السابق ذكره، ج٤، ص٣٢٢.

أو بلسان الحقيقة توحيداً"[٣٤٦]، فهذه الوحدة بنظر الغزالي ليست وجودية إنما شهودية، ويؤكد الغزالي أن هذه الحالة التي يمر بها الصوفي، إنما هي حال عارضة سرعان ما تزول عندما يرجع (الصوفي) إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه.

ويرى الغزالي تمايزاً بين أصحاب البصائر الذين ما رأوا شيئا إلا رأوا الله معه، وأصحاب الأحوال والمقامات الذين يرون الأشياء به، فأصحاب البصائر هم أهل الاستدلال، وأما أصحاب الأحوال هم أصحاب المشاهدة، لذلك كانت المعرفة الصوفية المباشرة عند الغزالي هي أرقى درجات المعرفة، وهي وحدها التي تصلح أداة للتعرف على العالم الأعلى.

وبناء عليه، فإن الغزالي حريص على أن يوفق بين النظرة الصوفية في الفناء في التوحيد والعقيدة الإسلامية، فهو "لا ينطلق كأصحاب وحدة الوجود إلى القول بأنه ما ثمَّ غير، وإنما يجعل الوحدة التي تتم في حال الشهود غير منافية للكثرة، ويميز بين وجود الله ووجود العالم"[٣٤٧].

يفضل الغزالي الطريق الوجداني القلبي على الطريق العقلي الفلسفي حتى لو "كان يضيف إلى هذا الطريق الوجداني العملي بعدا علميا نظريا، فإن هذا البعد كان عنده غير محدد المعالم ولا واضح الصورة، لأنه اختفى إلى حد كبير جدا، إن لم يكن تاما وسط هذا الوصف الأدبي البلاغي لحالة السالك في هذا الطريق"[٣٤٨].

---

(٣٤٦) الغزالي، **مشكاة الأنوار**، المصدر السابق ذكره، ص٥٨.

(٣٤٧) أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، المصدر السابق ذكره، ص١٧٩.

(٣٤٨) محمد عاطف العراقي، **ثورة العقل في الفلسفة العربية**، المصدر السابق ذكره، ص١٥٩.

## المبحث الثالث: الذاتية والموضوعية

ذهب الغزالي ومن قبله الفلاسفة المسلمون إلى القول إن العلم تصور وتصديق، فالتصور عند الغزالي هو "العلم بذوات الأشياء"[٣٤٩]، كالعلم بأن هذا إنسان، وهذا شجر، وهذه سماء، وأما التصديق فهو "العلم بنسبة هذه الذوات المتصورة بعضها إلى بعض إما بالسلب أو بالإيجاب"[٣٥٠]، كقول القائل: الإنسان حيوان، والإنسان ليس بحجر، فيمكن أن تفهم الإنسان والحجر فهما تصوريا، ثم تحكم بالسلب لأحدهما والإيجاب للآخر.

لذلك فإن التصديق يتم بعد تصور ذوات الأشياء، لأن "كل تصديق فمن ضرورته أن يتقدمه تصوران"[٣٥١]. ولا شك أن الفارابي وابن سينا قد سبقا الغزالي بهذه الفكرة[٣٥٢]، ولذلك "من لا يفهم معنى العالم ومعنى الحادث كيف يعلم أن العالم حادث"[٣٥٣]. وبناء على ما سبق، فإن العلم بما هو مجهول لا يكون إلا بعلم سابق عليه، لأن " كل علم مطلوب، فإنما يحصل بعلم قد سبق"[٣٥٤]. كما أن العلم لا يمكن أن يتسلسل إلى غير نهاية، فلا بد "وأن ينتهي إلى أوائل، هي حاصلة في غريزة العقل بغير طلب وفكر"[٣٥٥].

---

(٣٤٩) الغزالي، **معيار العلم**،المصدر السابق ذكره، ص٦٧.

(٣٥٠) المصدر السابق ذكره، ص٦٧.

(٣٥١) الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص٣٣.

(٣٥٢) الفارابي، **المجموع (عيون المسائل)**، المصدر السابق ذكره، ص٦٥.

(٣٥٣) الغزالي، **محك النظر**،المصدر السابق ذكره، ص٢٠٣.

(٣٥٤) الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص٣٥.

(٣٥٥) المصدر السابق ذكره، ص٣٥.

ويقسم الغزالي كلا من العلم التصوري والعلم التصديقي إلى "ما يدرك أولا، من غير طلب وتأمل. وإلى ما لا يحصل إلا بالطلب"[٣٥٦]، فالذي يتصور من غير طلب وتأمل (كالوجود) و(الأشياء) وغير ذلك، أما الذي يتصور بطلب وتأمل وإعمال فكر، مثل معرفة (حقيقة الروح)، وأما التصديق الذي يدرك من غير تأمل كالعلم "بأن الإثنين أكثر من واحد، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية"[٣٥٧]، لكن التصديق الذي يدرك بتأمل مثل حدوث العالم.

اعتبر الغزالي علم المنطق وعلى وجه التحديد القياس ميزانا للمعرفة ومعيارا لها، بل يعتقد أننا أُمرنا بالأخذ بالقياس العقلي كمعيار للمعرفة، لقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ ﴿٧﴾ أَلَّا تَطْغَوْاْ فِي ٱلْمِيزَانِ ﴿٨﴾ وَأَقِيمُواْ ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُواْ ٱلْمِيزَانَ ﴿٩﴾ ﴾[٣٥٨]، حيث قسم الغزالي ميزان المعرفة الذي ورد ذكره في القرآن الكريم إلى ثلاثة موازين رئيسة[٣٥٩]، الأول، ميزان التعادل، والثاني، ميزان التلازم، والثالث، ميزان التعاند، وقسم ميزان التعادل إلى ثلاثة أنواع، الميزان الأكبر، والميزان الأوسط، والميزان الأصغر. فهذه خمسة موازين.

فميزان التعادل الأكبر، فهو ميزان خليل الله إبراهيم، حيث يكون فيه الحد الأوسط موضوعا في المقدمة الصغرى محمولا في المقدمة الكبرى[٣٦٠]. هذا الميزان الذي استمده الغزالي من القرآن الكريم في قصة نبي الله إبراهيم مع النمرود الذي ادعى بأنه إله، فقال إبراهيم إلهي الذي يحيي ويميت، فرد النمرود بأنني أحي وأميت بمعنى أنه يحيي النطفة

---

(٣٥٦) المصدر السابق ذكره، ص٣٤.

(٣٥٧) المصدر السابق ذكره، ص٣٤.

(٣٥٨) سورة الرحمن، آية ٧-٩.

(٣٥٩) الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي (القسطاس المستقيم)**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص١٩٨.

(٣٦٠) د.محمد السيد الجليند(٢٠٠٣)، **المعرفة ومستوياتها عند الإمام الغزالي**، مجلة كلية دار العلـوم، ع٣٠، ص٦٩.

عن طريق الوقاع ويميت بطريق القتل، فلجأ إبراهيم إلى ما هو أوضح من هذه الحجة، فقال: ﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِي كَفَرَ ﴾[٣٦١]، فكانت حجة دامغة أثنى الله عليه (إبراهيم): ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ ﴾[٣٦٢].

نظر الغزالي في هذا الميزان فوجد فيه أصلين، حيث يتم من خلال الترتيب بينهما الحصول على نتيجة عقلية. والصورة المنطقية لهذا الميزان أن تقول: "كل من يقدر على اطلاع الشمس فهو الإله، فهذا أصل. وإلهي هو القادر على الاطلاع وهذا أصل آخر. فلزم من مجموعهما أن إلهي هو الإله دونك يا نمرود"[٣٦٣]. وعليه، فإن صدق القضية الأولى معلوم بالوضع والإتفاق، وصدق القضية الثانية معلوم بالمشاهدة وهو عجز الخصم هنا عن اطلاع الشمس من الغرب وهذا أمر محسوس، فلا يمكن أن يتطرق الشك إلى هذا النوع من القياس بهذه الصورة في لزوم النتيجة عن هذه المقدمات، لأن "هذا البرهان كشف لنا عن هذه المعرفة لا لعينها، بل لأنها حقيقة من الحقائق ومعنى من المعاني فنتأمل أنه لم تلزم منه هذه النتيجة ونأخذ روحه (البرهان) ونجرده عن هذا المثال الخاص حتى ننتفع به حيث أردنا"[٣٦٤].

أما ميزان التعادل الأوسط، فهو الشكل الثاني للقياس العقلي "الذي يكون فيه الحد الأوسط محمولا في المقدمتين: الصغرى والكبرى"[٣٦٥]. واستمد الغزالي هذا الميزان من قول الله تعالى

---

(٣٦١) سورة البقرة، آية ٢٥٨.

(٣٦٢) سورة الأنعام، لآية ٨٣.

(٣٦٣) الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي (القسطاس المستقيم)**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص١٩٩.

(٣٦٤) المصدر السابق، ج١، ص٢٠٠.

(٣٦٥) د. راجح الكردي(١٩٩٢)، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، الرياض: مكتبة المؤيد، ص٤٩٤.

على لسان إبراهيم ﴿ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ٧٦ ﴾[٣٦٦]. وصورة هذا القياس عند الغزالي أن القمر آفل والإله غير آفل، لذلك فإن القمر ليس بإله، فأفول القمر معلوم ضرورة بالمشاهدة، أما الإله ليس بآفل فهي نتيجة مأخوذة من دليل آخر وهو أن "الإله ليس بمتغير وكل متغير حادث، والأفول هو التغير"[٣٦٧]، فالقمر لا يصلح أن يكون إلها.

وكلمة آفل هنا في هذا القياس تمثل الحد الأوسط، لأنها جاءت محمولاً في المقدمتين الصغرى والكبرى، ومن المعروف أن الحد الأوسط لو جاء محمولا في المقدمتين "أخذ القياس الشكل الثاني. والشكل الثاني هو ذات ما يدعى في اصطلاح الغزالي بالميزان الأوسط"[٣٦٨].

أما الشكل الثالث من القياس الذي يكون فيه الحد الوسط موضوعا في المقدمة الصغرى والمقدمة الكبرى. فهذا الميزان مأخوذ من قول الله تعالى: ﴿ وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦٓ إِذۡ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٖ مِّن شَيۡءٖۗ قُلۡ مَنۡ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِي جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورٗا وَهُدٗى لِّلنَّاسِۖ ﴾[٣٦٩]. ووجه الاستدلال بهذا الميزان أن موسى بشر، وأن الله قد أنزل الكتاب عليه، فالنتيجة الحتمية أن بعض البشر قد ينزل الله عليه كتابا. وعليه، فإن صدق القضية الأولى معلومة بالحس، وصدق القضية الثانية معلومة باعتراف المشركين، فيظهر صحة النتيجة، "وأكثر أدلة القرآن تجري على هذا الوجه"[٣٧٠] من القياس، بحيث يسلِّم الخصم بالأصلين المتقدمين فتلزمهم النتيجة.

---

(٣٦٦) سورة الأنعام، آية ٧٦.

(٣٦٧) الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي (القسطاس المستقيم)**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٢٠٣.

(٣٦٨) غلام حسين ديناني،**المنطق والمعرفة عند الغزالي**، المرجع السابق ذكره، ص٤٦٥.

(٣٦٩) سورة الأنعام، آية ٩١.

(٣٧٠) الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي (القسطاس المستقيم)**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٢٠٥.

أما ميزان التلازم، الذي يمثل القياس الشرطي المتصل، والمستفاد من قول الله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا}[(٣٧١)]. وصورة هذا الميزان عند الغزالي أنه لو كان للعالم إلهان لفسد العالم هذا أصل، وبما أن العالم لم يفسد وهذا أصل آخر، فيلزم أن الإله واحد.

أما ميزان التعاند الذي تعلمه الغزالي من قول الله تعالى: ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾ ﴾[(٣٧٢)]، وصورته المنطقية إما أن نكون نحن أو أنتم في ضلال مبين هذا أصل، وبما أننا لسنا في ضلال، إذن، أنتم في ضلال، فإن "كل ما انحصر في قسمين فيلزم من ثبوت أحدهما نفي الآخر ومن نفي أحدهما ثبوت الآخر، ولكن بشرط أن تكون القسمة منحصرة لا منتشرة، فالوزن بالقسمة المنتشرة وزن الشيطان"[(٣٧٣)]. وهذا هو القياس الشرطي المنفصل في منطق أرسطو.

ويحدد الغزالي العلم، بقوله: إنه " القائم بالنفس الذي حقيقته ترجع إلى انتقاش النفس بمثال مطابق للمعلوم"[(٣٧٤)]. ويقوم الغزالي بإجراء مقايسة بين إدراك البصر الظاهر والبصيرة الباطنة لتوضيح معنى العلم، فالبصر الظاهر عند الغزالي ما هو إلا "انطباع صورة المبصَر في القوة الباصرة من إنسان العين"[(٣٧٥)]، أي "ينطبع فيها مثالها المطابق لها لا عينها"[(٣٧٦)]. ففي القضايا المحسوسة تحصل صورة المعلوم في آلات العقل وهي الحواس، أما القضايا الكلية

---

(٣٧١) سورة الأنبياء، آية ٢٢.

(٣٧٢) سورة سبأ، آية ٢٤.

(٣٧٣) الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي (القسطاس المستقيم)**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٢٠٨.

(٣٧٤) الغزالي، **معيار العلم**، المصدر السابق ذكره، ص١٨٣.

(٣٧٥) الغزالي، **المستصفى**، المصدر السابق ذكره، ص٢٢.

(٣٧٦) المصدر السابق ذكره، ص٢٢.

المجردة عن المادة، فتحصل صورة المعلوم في العقل بدون توسط الحواس وهي الصورة الذهنية.

فالعلم عند الغزالي يرجع إلى حصول صورة حقائق الأشياء في الذات العارفة، لذلك فإن "حصول مثال مطابق لحقيقة المعلوم في القلب يسمى علما"(٣٧٧)، فحقيقة العلم بالمعلوم عند الغزالي هي تلك الصورة التي تنطبع في مرآة القلب بشكل واضح.

يشبه الغزالي القوة الإنسانية العاقلة بالمرآة، ويشبه حقائق الأشياء المسطورة في اللوح المحفوظ بالأشياء التي تنطبع صورتها في هذه المرآة، كما يشبه العقل الفعال بالنور الذي لا يمكن الاستغناء عنه حتى تظهر صور الأشياء في المرآة، يقول الغزالي: "فكذلك ههنا أربعة أمور القلب وحقائق الأشياء وحصول نقش الحقائق في القلب وحضوره فيه ونور به تتكشف الحقائق في القلب وهو في الشرع عبارة عن جبريل عليه السلام وفي عبارة الحكماء عبارة عن العقل بواسطته تفيض العلوم على الأرواح البشرية"(٣٧٨). ولأن الإنسان لا يستطيع إدراك كل شيء في العالم كانت معرفته هي انتقاش بعض صور الموجودات في النفس.

ويؤكد الغزالي أن العلم لا يمكن أن يكون بدون عالم ومعلوم ومحل، فالعالِم هو المحيط المدرِك المتصوِّر لحقائق الأشياء المجردة عن المواد وذلك عن طريق النفس العاقلة، وأما المعلوم فهو الشيء نفسه الذي ينتقش علمه في النفس، والنفس كما يتصور الغزالي هي "لوح العلوم ومقرها ومحلها وذلك أن الجسم ليس بمحل للعلم، لأن الأجسام متناهية.... والنفس قابلة لجميع العلوم من غير ممانعة ولا مزاحمة"(٣٧٩).

---

(٣٧٧) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج٣، ص١٣.

(٣٧٨) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٩٣.

(٣٧٩) الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي (الرسالة اللدنية)**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٢٤١.

ويعرِّف الغزالي العلم اللدني بأنه إشراق وسريان نور الإلهام ويكون هذا في الروح بعد التسوية، كما قال تعالى: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ ﴾[٣٨٠]، حيث إن هذا السريان أو الإشراق يحصل بعدة أوجه، الأول، تحصيل العلوم، والثاني، يكون عن طريق الرياضة والمراقبة الصحيحة، وأما الوجه الثالث، يكون من خلال التفكر، فالنفس "إذا تعلمت وارتاضت بالعلم ثم تتفكر في معلوماتها ..... ينفتح عليها باب الغيب"[٣٨١]. فما ذهب إليه الغزالي على مستوى العلم اللدني في حقيقة الأمر يقوم على مبدأ في غاية الوضوح هو أن "العلوم كامنة في روح أفراد الإنسان"[٣٨٢]. فالنفس لها قابلية الوصول إلى مرحلة الذوق باعتقاد الغزالي، كما أن لديها الاستعداد في اجتياز العقبات التي يمكن أن تعترض طريقها بالمجاهدة والرياضة.

إن أهم نقطة يرتكز عليها الفلاسفة المسلمون في تحليلهم للمعرفة هي الإدراك العقلي للمعاني الكلية المجردة التي يسميها المعتزلة أحوالا بمعنى حالات الأشياء كما تبدو في العقل، وذلك مثل إدراكنا للإنسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص إنسان معين، وغير الشخص المشاهد في مكان مخصوص، ولون مخصوص، ومقدار مخصوص، ووضع مخصوص، فالإنسان المطلق مجرد عن علائق المادة من كم وكيف ووضع وأين، بحيث "لو عدم الإنسان يبقى حقيقة الإنسان في العقل مجرداً عن هذه الخواص"[٣٨٣].

وبناء عليه، فالكلي المجرد عن الأشياء المحسوسة أو علائق المادة هو المعقول والثابت في العقل، وما يقال عن المعارف العقلية ينسحب أيضا على المعاني الأخلاقية مثل فكرة الخير

---

(٣٨٠) سورة الشمس، آية ٧.

(٣٨١) الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي (الرسالة اللدنية)**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٢٥٣.

(٣٨٢) غلام حسين ديناني، **المنطق والمعرفة عند الغزالي**، المصدر السابق ذكره، ص١٧٧.

(٣٨٣) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص٢٧١.

وفكرة الحق والعدالة وغير ذلك من هذه المعاني التي يحصل عليها العقل من غير وحي إنما بمجهوده الخاص. وذلك عن طريق العقل الهيولاني فيشرق عليه العقل الفعال هذه المعقولات.

هذه هي الفلسفة القائمة على أن العقل يستطيع بلوغ الحقيقة المطلقة والثابتة التي تكون أساس كل معرفة وعلم. وهذا ما أكده ابن رشد بأن الوحي لا يمكن أن يأتي بشيء يعارض البرهان العقلي، فإن ظهر تعارض بين العقل والوحي عندئذ يجب تأويل الوحي بما يناسب العقل[٣٨٤].

يتصدى الغزالي لمفهوم المعاني الكلية عند الفلاسفة المسلمين، فيقول: "إن المعنى الكلي الذي وضعتموه حالاً في العقل غير مسلَّم، بل لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس. ولكن يحل في الحس مجموعاً ولا يقدر الحس على تفصيله، والعقل يقدر على تفصيله"[٣٨٥]. ولتوضيح هذا المعنى يضرب الغزالي مثالا على من رأى الماء، فإنه يحصل له من هذه الرؤية صورة في خياله، فلو رأى الدم بعده حصلت له صورة أخرى تختلف عن الصورة الأولى، ولو رأى ماء آخر لم تتجدد له صورة أخرى، بل إن الصورة التي انطبعت في خياله من الماء الأول هي مثال لكل ماء، "فقد يظن أنه كلي بهذا المعنى"[٣٨٦].

وكذلك لو رأى يدا حصلت له صورة في خياله وعقله وهذه الصورة هي انبساط الكف، وانقسام الأصابع، وحصل له مع ذلك صغر الكف وكبره ولونه، فلو رأى يدا أخرى تماثلها في كل شيء لم تتجدد له صورة أخرى، وقد يرى يدا أخرى تخالفها في اللون والقدر، فيحدث له

---

(٣٨٤) ابن رشد(١٩٨٦)، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصـــال**، تحقيق، محمد عمارة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص٣١-٣٢.

(٣٨٥) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، المصدر السابق ذكره، ص٢٧٢.

(٣٨٦) المصدر السابق ذكره، ص٢٧٣.

لون آخر وقدر آخر ولا يحدث له صورة جديدة لليد، فإن اليد الصغيرة السوداء تشارك اليد الكبيرة البيضاء في وصف الأجزاء وتخالفها فقط في اللون والقدر، فالذي يتساوى فيه في الأولى لا تتجدد له صورته إذ تلك الصورة هي الصورة بعينها، أما الذي يخالفها فتجدد صورته، وهذا هو "معنى الكلي في العقل والحس جميعاً"[٣٨٧].

يعترض الغزالي من خلال النص السابق على الحجة التي يأخذها الفلاسفة من الكلي فقد استدلوا بالكلي في غير موضعه من أجل أن يثبتوا أن النفس جوهر غير مادي. وبالتالي فهي خالدة، فأراد الغزالي أن يبين حقيقة الكلي، "نافيا وجوده (الكلي) بمدلوله الفلسفي، إذ لا يوجد في العقل إلا الصور الحسية. وليس العقل إلا الخيال الذي يمتاز هو نفسه عن الحس بالقدرة على فك الصور وتركيبها"[٣٨٨]، فإن كل ما في العقل إنما هو من مصدر واحد وهو الحواس، ثم يقوم الخيال أو العقل بنظر الغزالي بتفكيك هذا المدرَك الحسي وتركيبه.

ولكن ابن رشد لا يرى أن الغزالي كان على حق، لأنه اعتبر "العقل هو معنى شخصي والكلية عارضة له ولذلك يشبه نظره إلى المعنى المشترك في الأشخاص بنظر الحس الواحد مرارا كثيرة فإنه واحد عنده لا إنه معنى كلي"[٣٨٩].

فالمعاني الكلية المجردة عند الغزالي ليست سوى صوراً محسوسة، لأنه اعتبر الحس المصدر الوحيد للمعرفة، وليس للعقل دور في أن يتجاوز هذه الصور المحسوسة وينتقل منها إلى إدراكات مجردة لا مادية، لذلك كاد الغزالي أن يقع في المادية الصرفة، كما يقول الدكتور ألبيرنادر إن "إيمان الغزالي أنقذه من الوقوع في المادية الصرفة، ولولا هذا الإيمان لكان الغزالي

---

(٣٨٧) المصدر السابق ذكره، ص٢٧٣.

(٣٨٨) أبو يعرب المرزوقي(١٩٧٨)، **مفهوم السببية عند الغزالي**، تونس: دار بو سلامة، ص١٦٢.

(٣٨٩) ابن رشد(١٩٩٣)، **تهافت التهافت**، تعليق، محمد العريبي، بيروت: دار الفكر اللبناني، ص٣٢٠.

أكبر مدافع عن المذهب الحسي المادي في الإسلام، وسبب ذلك طعنه في مدركات العقل وعدم اعتبارها نتيجة عمل تقوم به قوة مفكرة في الإنسان، لا مادية، كما حاول أن يثبت ذلك الفلاسفة المشاؤون الإسلاميون"[٣٩٠]. إذن، فالمعاني الكلية المجردة التي يعتقد الفلاسفة أنها وليدة العقل هي التي "تحصل في الذهن إما لمعونة الحس أو الخيال"[٣٩١] عند الغزالي.

---

(٣٩٠) د.ألبيرنادر(١٩٨٠)، نظرية المعرفة عند الغزالي، **مجلة الفكرالعربي المعاصر**، (ع ٤،٥)، لبنان: مركز االإنماء القومي، ص١٠٠.

(٣٩١) نور الدين السافي(٢٠٠٩)، **نقد العقل في فلسفة الغزالي**، بيروت: دارالتنوير، ص٧٩.

# الفصل الرابع

# الفلسفة والنبوة

إن المتأمل في الفكر الاسلامي عبر تاريخه الطويل يلحظ جملة من المتناقضات بين المذاهب والفرق المختلفة التي يمكن ردها إلى الثنائية في العلاقة بين الدين والفلسفة، بين العقل والوحي، بين العقيدة والحكمة. وكان منهج الفلاسفة المسلمين التوفيق بين هذه الثنائيات فذهبوا إلى "أن الوحي لا يناقض العقل، وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وثبتت أمام الخصوم، وأن الدين إذا تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفيا كما تصبح الفلسفة دينية"[٣٩٢]. فأثبت الفلاسفة النبوة طريقا للمعرفة، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك فجعلوا النبوة ضرورة عقلية، لأن بها صلاح الخلق.

اختلف الناس بين منكر للنبوة ومثبت لها، فاحتج المنكرون بأنه لا حاجة إليها، لأن في العقل كفاية وغنى عنها فهو الذي يهدي للصواب، بينما رأى المثبتون للنبوة قصور العقل البشري وحاجته إلى من يوجهه الوجهة السديدة، بل حتى الذين اعتدُّوا بالعقل ذهبوا إلى عدم كفايته وعدم استغنائه عن النبوة "فإذا كان بوسع العقل معرفة الحُسن والقُبح ووجوب شكر المنعم على طريق الجملة، فإنه يحتاج في تفصيل ذلك إلى الشرع، فالرسالة تفصِّل ما جاء في العقول جملة"[٣٩٣].

---

(٣٩٢) إبراهيم مدكور(١٩٤٧)، **في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه**، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ص١٥.
(٣٩٣) علي عبدالفتاح المغربي(١٩٩٤)، **النبوة والانبياء في الفكر الاسلامي**، القاهرة: مكتبة وهبة، ص٣٦.

لكن الفلاسفة وإن ذهبوا إلى أن النبوة طريق للمعرفة "إلا أنهم أصروا على تفسيرها تفسيرا نفسيا وعقليا بحسب مذهبهم في المعرفة عموما، وهو المذهب العقلي الإشراقي الذي يوفق بين الدين والفلسفة"[٣٩٤].

وللنبوة صلة بنظام المجتمع، لذلك أشار الفارابي إلى الدور الاجتماعي للنبي، فقد ذهب إلى أن النبي والفيلسوف هما الشخصان اللذان يصلحان لرئاسة المدينة الفاضلة، فهي التي تحقق السعادة لكل الأفراد وذلك بتحقيق التعاون فيما بينهم شريطة أن يؤدي كل فرد العمل المناسب له والوظيفة المهيأة لطبعه، يقول الفارابي: "المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه. وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله"[٣٩٥].

وهذا ما قال به ابن سينا عندما أكد الوظيفة الدنيوية للنبي، بالإضافة إلى الوظيفة الروحية فجعل من مهمة النبي الاجتماعية تدبير أحوال الخلق بحسب ما يُصلح معيشتهم في الدنيا والآخرة، يقول ابن سينا: "فالنبي فرض عليه من عند الله أن يفرض عباداته، وتكون الفائدة في العبادات للعابدين فيما يُبقي به فيهم السنة والشريعة التي هي أسباب وجودهم ..... ثم هذا الإنسان (أي النبي) هو المليء بتدبير أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب معايشهم ومصالح معادهم، وهو إنسان متميز عن سائر الناس بتألهه"[٣٩٦].

---

(٣٩٤) راجح الكردي(١٩٩٢)، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، المرجع السابق ذكره، ص٧٦٠.

(٣٩٥) الفارابي(١٩٥٩)، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، بيروت: دار المشرق، ص١١٨.

(٣٩٦) ابن سينا(١٩٦٠)، **الشفاء**، تحقيق، الأب قنواتي وسعيد زايد، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع، ص٤٤٦.

ويؤكد ابن خلدون حاجة الناس إلى الرسالة في تنظيم أمورهم الحياتية، فيقول: "اعلم أن الله اصطفى من البشر أشخاصا فضلهم بخطابه، وفطرهم على معرفته، وجعلهم وسائل بينه وبين عباده، يعرفونهم بمصالحهم، ويحرضونهم على هدايتهم، ويأخذون بحُجْزَاتهم عن النار(أي يصرفونهم عن النار) ويدلونهم على طريق النجاة"[٣٩٧].

إذن، يرى الفلاسفة أن حاجة الناس إلى النبوة إنما هي ضرورة اجتماعية في بنية المجتمع الإنساني، من أجل وجود إنسان صالح يقيم العدل بين الناس، ويقوِّم سلوكهم وأخلاقهم ويهذب طبائعهم، ويجنبهم الشقاوة، ويطلعهم على معارف وحقائق ربما لم يصلوا إليها، بل وقد تعجز عقولهم عن إدركها وحدها، لتحقيق السعادة والحياة الكريمة لهم في الدنيا والآخرة.

ولذلك اتخذ الإمام الغزالي موقفا من منكري النبوة مؤكدا حقيقتها وحاجة الناس إليها باقراره "حقيقة النبوة واضطرار كافة الخلق إليها"[٣٩٨]، فهو يرى مع الأشاعرة أن النبوة جائزة عقلا، وواقعة فعلا، يقول الآمدي: "مذهب أهل الحق أن النبوات ليست واجبة أن تكون ولا ممتنعة أن تكون"[٣٩٩]، ومعنى كلامه أنها جائزة، أما الفلاسفة المسلمون فقد رأوا أن النبوة واجبة عقلا. وهذا واضح عند ابن سينا الذي يجعل النبوة كغيره من الفلاسفة واجبة، يقول ابن سينا: "فواجب إذاً أن يوجد نبي"[٤٠٠].

ورد الإمام الغزالي على منكري النبوة أمثال البراهمة الذين قالوا إن بعثة الأنبياء محال، فلو بعث الله نبيا بما تقتضيه العقول، فإن العقل يغني عنه، وبالتالي فإن بعثته عبث وذلك على

---

(٣٩٧) ابن خلدون (١٩٥٧)، **مقدمة ابن خلدون**، القاهرة: لجنة البيان العربي، ج١، ص٣٤٥- ٣٤٦.

(٣٩٨) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، المصدرالسابق ذكره، ص٥١.

(٣٩٩) الآمدي، **غاية المرام في علم الكلام**، تحقيق، حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ص٣١٨.

(٤٠٠) ابن سينا (١٩٣٨)، **النجاة**، المصدر السابق ذكره، ص٣٠٤.

الله محال، أما إن بُعث هذا النبي بما يخالف العقول، فقد استحال التصديق والقبول[٤٠١]. وهذا كلام عار عن الصحة لا يتفق ومنطق العقل بنظر الغزالي، لأن العقل الإنساني محدود، وبحاجة إلى مصدر خارجي يفيض عليه من المعارف والعلوم ويهديه إلى الحقيقة، يقول الغزالي: "فإن العقل لا يُرشِد إلى النافع والضار من الأعمال والأقوال والأخلاق والعقائد، ولا يفرق بين المُشقي والمُسعد، كما لا يستقل بدرك خواص الأدوية والعقاقير، ولكنه إذا عرف فهم وصدق وانتفع بالسماع فيجتنب الهلاك ويقصد المُسعد"[٤٠٢].

ويعرف الغزالي النبوة بقوله: "قبول النفس القدسية حقائق المعلومات والمعقولات عن جوهر العقل الأول"[٤٠٣]، فإذا كانت النفوس مستعدة لقبول هذه الحقائق، فلا بد من تأكيد حقيقة مهمة في نظرية النبوة عند الغزالي أن "النفوس الصحيحة هي النفوس النبوية القابلة للوحي والتأييد القادرة على إظهار المعجزة والتصرف في عالم الكون والفساد"[٤٠٤]، أما النفوس المريضة أو غير النبوية فهناك أمراض تمنعها من إدراك حقائق الأشياء، لكنها لا توجد عند الأنبياء الذين تتجلى في قلوبهم هذه الحقائق.

أما الفارابي فإنه يرى أن النبوة تعود للقوة المتخيلة التي بمقدورها إذا وصلت غاية الكمال استطاع صاحبها أن يتلقى الفيض من العقل الفعال، يقول: "ولا يمتنع أن يكون الإنسان، إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل، في يقظته، عن العقل الفعال، الجزئيات الحاضرة والمستقبلة، أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراها. فيكون له بما قَبِلَه من المعقولات، نبوة بالأشياء الإلهية. فهذا هو

---

(٤٠١) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، المصدر السابق ذكره، ص١٠٤- ١٠٥.

(٤٠٢) المصدر نفسه، ص١٠٥.

(٤٠٣) الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي (الرسالة اللدنية)** المصدر السابق ذكره، ج١، ص٢٥٠.

(٤٠٤) المصدرالسابق ذكره، ج١، ص٢٥١.

أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة"(٤٠٥).

ويعرِّف ابن سينا النبوة بأنها فيض العقل الفعال على نفس النبي بقوته وذلك عن طريق المتخيلة، يقول: "ولا يبعد أن يفيض بعض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسية لقوتها واستعلائها فيضانا على المتخيلة، فتحاكيها المتخيلة أيضا بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام"(٤٠٦).

إذن، نلاحظ بالمقارنة السريعة الشبه القوي بين كلام الغزالي، وبين كلام الفارابي وابن سينا، حيث استفاد الغزالي كثيرا من نظرية الفيض من سابقيه (الفارابي وابن سينا) وهو يتكلم عن نظرية النبوة، فالفيض عند الفلاسفة هو "ترقي الفيلسوف بعقله من العقل المستفاد إلى العقل القدسي كي يفيض عليه العقل الفعال من المعارف والوحي، وهذا العقل الفعال هو الواسطة بين الفيلسوف أو النبي وبين العقل الأول فيما نسميه نحن المسلمون الله"(٤٠٧).

وقد بين الإيجي أن الفلاسفة ذهبوا إلى أن النبي اجتمعت فيه ثلاث خصال تميز بها عن غيره، الأولى أن يطلع على الغيبيات، والثانية أن تظهر منه الأفعال الخارقة للعادة وهي معجزات الأنبياء، أما الثالثة أن يرى الملائكة مصورة بصور محسوسة، ويسمع كلامهم وحيا. ومن اجتمعت له هذه الخصال الثلاث من وجهة نظر الفلاسفة انقادت له النفوس البشرية المختلفة رغبة منها مع ما جبلت وفطرت عليه من اختلاف الآراء "فيصير ذلك الانقياد التام

---

(٤٠٥) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، المرجع السابق ذكره، ص١١٥.

(٤٠٦) ابن سينا (١٩٧٥)، **الشفاء**، تحقيق، الأب قنواتي وسعيد زايد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٢١٩.

(٤٠٧) الكردي (٢٠٠٦)، "**النبوة في فكر أوائل فلاسفة المسلمين**:الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد"، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، مج٢١، ع(١)، ص١٩.

ظاهرا وباطنا سببا لقرار، أي ثبات، الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع الإنسان .... من حيث إنه لا يستقل واحد منهم بما يحتاج إليه في معاشه من مأكله ومشربه وملبسه دون مشاركة من أبناء جنسه في المعاملات"(٤٠٨).

وفرَّق الغزالي بين الرسول والنبي، لكنَّ "الرسول أفضل بالوحي الخاص الذي فوق وحي النبوة؛ لأن الرسول هو من أوحى إليه جبرائيل خاصة بتنزيل الكتاب من الله"(٤٠٩)، ولذلك فإن كل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً. وهناك رأي خاص لابن تيمية في التفريق بين النبي والرسول قد برز به من بين العلماء مفاده هو أن النبي إذا بعث إلى قوم مخالفين في أصل التوحيد فهو رسول مطلق، أما إذا بعث إلى قوم مؤمنين يرتكبون بعض الذنوب والمعاصي والمخالفات الشرعية دون الشرك فهذا نبي وليس رسولا على الإطلاق، كما يمكن أن يكون رسولا دون أن يأت بكتاب، ومن غير أن ينسخ شيئا من شريعة مَن قبله، يقول ابن تيمية: "فإن أُرسلوا (أي الأنبياء) إلى كفار يدعونهم إلى توحيد الله، وعبادته وحده لا شريك له ... فإنّ الرسل تُرسَل إلى مخالفين؛ فيكذّبهم بعضهم. قوله: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ ﴾(٤١٠) دليلٌ على أن النبيّ مرسل، ولا يسمى رسولاً عند الإطلاق؛ لأنّه لم يرسل إلى قوم بما لا يعرفونه، بل كان يأمر المؤمنين بما يعرفونه أنّه حقّ... وليس من شرط الرسول أن يأتي بشريعة جديدة؛ فإنّ يوسف كان على ملة إبراهيم"(٤١١).

---

(٤٠٨) الإيجي (١٩٩٧)، **المواقف**، تحقيق، عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، ج٣، ص٣٣٦.

(٤٠٩) الجرجاني، **التعريفات**، المصدر السابق ذكره، ص٢٣٩.

(٤١٠) سورة الحج، آية ٥٢.

(٤١١) ابن تيمية (٢٠٠٠)، **النبوات**، تحقيق، عبد العزيز بن صالح الطويان، الرياض: أضـــواء الســـلف، ج٢، ص٧١٧- ٧١٨.

يعتقد الغزالي أن النبوة درجة فوق العقل "ووراء العقل طور آخر تفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل"[٤١٢] وهذا الطور هو طور النبوة، لكن هذا الطور عند الغزالي ليس للأنبياء وحدهم، بل أعطى الله الخلق أنموذجا من النبوة وهو النوم، حيث يدرك فيه النائم ما سيكون من الغيب إما صراحة، أو عن طريق المثال الذي يكشف عنه التعبير[٤١٣]، فالغزالي يرى حتى يُدرك معنى النبوة لا بد من وجود أنموذج منها لدى الإنسان، فعالم المنام عند الغزالي هو جزء من هذا الأنموذج، بذلك يكون الغزالي قد وافق الفارابي في نظريته في النبوة كما يقول الدكتور إبراهيم مدكور بأن العبارة السابقة للغزالي "تحمل في ثناياها أفكارا فارابية واضحة ..... محاولا إدعامها على أساس من الفيض الإشراقي"[٤١٤].

ثم إن هناك طريقين لإدراك النبوة عند الغزالي، الأول طريق الحواس والعقل، والثاني طريق الذوق والتصوف، أما طريق الحواس والعقل، فيشير الغزالي إلى أن هناك تدرجا في الحواس وأن درجات الإدراك متفاوتة، فالإدراك الحسي يتم من خلاله ادراك عالم المحسوسات، ثم يأتي بعد ذلك الإدراك عن طريق ملكة التمييز فمن خلالها تدرك أمور زائدة على عالم المحسوسات، وأما الإدراك الأخير هو الذي يكون عن طريق العقل، بحيث يدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات، كما أن هناك "أمورا لا توجد في الأطوار التي قبله"[٤١٥] وهي مدركات النبوة، ويستطرد الغزالي قائلا: وإن كان بعض العقلاء قد أنكروها واستبعدوها لأنها لم تبلغهم، فظنوا أنها غير موجودة[٤١٦].

---

(٤١٢) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، المصدر السابق ذكره، ص١٨٢.

(٤١٣) المصدر السابق، ص١٨٢– ص١٨٣.

(٤١٤) إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، المرجع السابق ذكره، ص١٣٢.

(٤١٥) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، المصدر السابق ذكره، ص١٨٢.

(٤١٦) المصدر السابق، ص١٨٣.

أما الطريق الثاني لإدراك النبوة أي طريق الذوق والتصوف حتى يتمكن الخلق من معرفة النبي الحق من غيره ممن يدعي النبوة، وذلك عن طريق أنموذج حاصل لهم وشبيه بالنبوة، وهذا الأنموذج لا يكون إلا لمن بدأ سلوك التصوف، فيحصل له نوع من الذوق، وهذا الذوق هو الميزة التي تكفي صاحبها للإيمان بأصل النبوة، فإذا وقع في نفسك شك في شخص معين أنه نبي أم لا؟ فعليك أولا بمعرفة أحواله إما بالمشاهدة، وإما بالتواتر والتسامع، وثانيا عليك أن تقيس ذلك على ما عانيته بطريق الذوق وسلوك التصوف، بحيث إذا وجدت تطابقا بين الأمرين، كان صادقا في نبوته، وإذا لم يكن تطابق، كان كاذبا مدعيا للنبوة "فمن هذا الطريق اطلب اليقين بالنبوة، ولا من قلب العصا ثعبانا، وشق القمر"[٤١٧].

كما أن للغزالي رأيا خاصا في معجزات الأنبياء مفاده أنها (أي معجزات الأنبياء) لا تفيد اليقين، فاليقين الحاصل من الرياضيات هو أقوى من اليقين الحاصل من المعجزات، فلو أن أحدا قال إن العدد (عشرة) أصغر من العدد (ثلاث) فلن يصدق هذا القول حتى ولو كان هذا القائل له المقدرة على قلب العصا إلى حية، لذلك تجد أن الغزالي يؤكد هذا المعنى بقوله: "وكذلك آمنت أنا بصدق محمد صلى الله عليه وسلم وصدق موسى عليه السلام لا بشق القمر ولا بقلب العصا حية بمجردهما، فإن ذلك يتطرق إليه حينئذ التباس كثير فلا يوثق به"[٤١٨].

ويستعين الغزالي لإثبات صدق النبوة بمثال من الواقع، فيقول لو أن ثلاثة أشخاص ادعوا أنهم يحفظون القرآن، فكان دليل الأول نص شهادة صريحة لأحد الناس، ودليل الثاني أنه يقلب العصا حية ويفعل ذلك مباشرة، وأما الثالث فدليله أنه يقرأ القرآن غيبا، فيتساءل الغزالي أي البراهين أقوى وأوضح من بين هذه الثلاثة؟ فيجيب بأن أقوى البراهين هو برهان الشخص

---

(٤١٧) المصدر السابق، ص١٨٦.

(٤١٨) الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي (القسطاس المستقيم)**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٢١٧.

الثالث، فلا يرقى إليه أي شك أو تردد، أما البرهان الأول فمن الممكن أن يقع فيه تحريف في نص الشهادة، وأما الثاني يمكن أن تصل الحيلة إليه بتبدل العصا إلى ثعبان "وأما قلب العصا حية فلعله فعل ذلك بحيلة وتلبيس، وإن لم يكن تلبيسا فغايته أنه فعل عجيب، ومن أين يلزم أن من قدر على فعل عجيب ينبغي أن يكون حافظا للقرآن"(٤١٩).

لقد تحدث الغزالي عن المعجزة باعتبارها دليلا على صدق النبوة، يقول الغزالي: "فإن كان مع التحدي فإنا نسميه معجزة ويدل بالضرورة على صدق المتحدي"(٤٢٠)، وهذا يعني عند الأشاعرة أن الله أجرى عادته بخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة، وهذا يعني أنها (أي دلالة المعجزة) ليست عقلية، لتخلف الصدق عنه في الكاذب، وليست سمعية أو نقلية، لتوقفها على صدق النبي فيلزم الدور(٤٢١)، بمعنى أن "صدق النبي متوقف على صدق المعجزة، ولو كان صدق المعجزة متوقفا على الدلالة السمعية، والسمعية متوقفة على صدق النبي للزم الدور وهو محال"(٤٢٢).

ويرى فلاسفة الإسلام أن دلالة المعجزة على صدق النبوة دلالة عقلية، وذلك من خلال تفسيرهم للنبوة، فقد أعملوا العقل في ذلك. وكان من هؤلاء الفلاسفة الذين لجأوا إلى العقل في تفسيرهم للنبوة والمعجزة ابن رشد، فقد فرَّق ابن رشد بين نوعين من المعجزات، المعجز البرَّاني الذي "لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبيا"(٤٢٣). مثل انقلاب العصا حية لنبي الله

---

(٤١٩) المصدر السابق، ج١، ص٢١٦.

(٤٢٠) الغزالي، **الإقتصاد في الإعتقاد**، المصدر السابق ذكره، ص١٠٧.

(٤٢١) الإيجي، **المواقف**، المصدر السابق ذكره، ج٣، ص٣٤٨- ٣٤٩.

(٤٢٢) الكردي، "**النبوة في فكر أوائل فلاسفة المسلمين:الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد**"، المرجع السابق ذكره، ص١٧.

(٤٢٣) ابن رشد(١٩٦٤)، **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق، محمود قاسم، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ص٢٢٢.

موسى، وإحياء الموتى لنبي الله عيسى عليهما السلام وهذه تسمى **(المعجزات الحسية)**، ويعلق أحد الباحثين "أن ما تقدم به كل منهما دليلا على صدق رسالته كان من قبيل ما سماه فيلسوفنا بالمعجز البراني"[٤٢٤]، وأما المعجز الآخر فهو المعجز الجوَّاني **(العقلي)** المتمثل في القرآن الكريم وهو على حد تعبير ابن رشد أن هذا المعجز العقلي هو "المعجز الأهلي والمناسب"[٤٢٥] لرسالة سيدنا محمد **(صلى الله عليه وسلم)** وهو الطريق الأسلم من وجهة نظر ابن رشد.

تحدث الإمام الغزالي في كتابه **(الاقتصاد في الاعتقاد)** عن المعجزة بشكل تفصيلي، بل اعتبرها دليلا على صدق الرسول، بينما في كتبه الأخرى يقلل من شأن المعجزة كدليل على صدق النبوة، ويذهب أحد الباحثين في فكر الغزالي إلى أنه عندما "يواجه الإسماعيليين، يقلل من شأن المعجزة والكرامات في إثبات صدق الأنبياء والأولياء"[٤٢٦]، بينما يعزز ويؤكد أهميتها **(أي المعجزة)** في مواقف أخرى.

إن نظرية النبوة عند الغزالي هي أصل نظريته في المعرفة، فيؤكد أن المعرفة الذوقية طريق لإثبات حقيقة النبوة، فيقول: "وكرامات الأولياء، هي على التحقيق، بدايات الأنبياء. وكان ذلك أول حال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أقبل إلى جبل حراء حيث كان يخلو فيه بربه ويتعبد، حتى قالت العرب: إن محمداً عشق ربه. وهذه الحالة، يتحققها بالذوق من يسلك سبيلها"[٤٢٧]، فيبدأ الصوفي بالمشاهدات والمكاشفات، فيرى الملائكة وأرواح الأنبياء، ويسمع

---

(٤٢٤) د.محمد يوسف موسى(١٩٨٨)، **بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، بيروت:**العصر الحديث، ص١٧٤.

(٤٢٥) ابن رشد(١٩٦٤)، **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، المرجع السابق ذكره، ص٢٢٢.

(٤٢٦) غلام حسين إبراهيم ديناني، **المنطق والمعرفة عند الغزالي**، المرجع السابق ذكره، ص٩٥.

(٤٢٧) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، المصدر السابق ذكره، ص١٧٩.

أصواتهم، وهذا في حال اليقظة وليس في النوم، ثم يترقون "إلى درجات يضيق عنها النطق، فلا يحاول معبِّر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه"[٤٢٨].

كما يرى الغزالي أن أدوية العبادات تحتاج إلى طور فوق طور العقل وهو طور النبوة، يقول الغزالي: "بأن أدوية العبادات بحدودها ومقاديرها المحدودة المقدرة من جهة الأنبياء، لا يدرك وجه تأثيرها ببضاعة عقل العقلاء، بل يجب فيها تقليد الأنبياء الذين أدركوا تلك الخواص بنور النبوة، لا ببضاعة العقل"[٤٢٩]، لكن الغزالي يذهب إلى أبعد من ذلك فليس العبادات وحدها هي التي يجب فيها تقليد الأنبياء، بل يشمل العلوم الطبيعية، يقول: "ودليل إمكانها وجودها. ودليل وجودها وجود معارف في العالم لا يتصور أن تنال بالعقل، كعلم الطب والنجوم، فإن من بحث عنها عَلِم بالضرورة أنها لا تدرك إلا بإلهام إلهي، وتوفيق من جهة الله تعالى"[٤٣٠]، فالغزالي يسند وبشكل واضح علم الطب والنجوم إلى الوحي، بل يصف العقل بالعجز في هذا الميدان. فوجود مثل هذه العلوم بحسب رأي الغزالي هو دليل على وجود الأنبياء.

وهنا يبرز سؤال مفاده هل للعقل دور في الوصول إلى معرفة حقيقة الوحي؟ أم أن الكلام عن الوحي وحقيقته ليس له علاقة بالعقل اطلاقا، فهي تؤخذ عن طريق اعتقاد مجرد لا مجال للعقل فيه؟ يجيب الغزالي أن العقل قاصر عن إدراك النبوة، "فالنبوة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب، وأمور لا يدركها العقل"[٤٣١]، ولكنه يناقض نفسه عندما يؤكد أن مهمة العقل أن يقود إلى معرفة الله ومعرفة وحيه، ويرفض القول الذي مؤداه أن العقل هو مجرد المنطق والجدل والمناظرة، بل ويحرص على رفض موقف الذامين

---

(٤٢٨) المصدر السابق، ص١٧٨-ص١٧٩.

(٤٢٩) المصدر السابق، ص١٨٩.

(٤٣٠) المصدر السابق، ص١٨٣-ص١٨٤.

(٤٣١) المصدر السابق، ص١٨٣.

للعقل بقوله: "فاعلم أن السبب فيه (في إنكار العقل) أن الناس نقلوا اسم العقل المعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات وهو صنعة الكلام.... فأما نور البصيرة التي بها يُعرف الله تعالى ويُعرف صدق رسله فكيف يُتصور ذمه وقد أثنى الله تعالى عليه وإن ذُم فما الذي بعده يُحمد فإن كان المحمود هو الشرع فبم علم صحة الشرع فإن عُلم بالعقل المذموم الذي لا يوثق به فيكون الشرع أيضاً مذموماً"(٤٣٢).

ويؤكد الغزالي على أن العقل والنبوة لا يتناقضان، لأنهما يقودان إلى حقيقة واحدة، فالعقل "أنموذج من نور الله"(٤٣٣)، والنبوة أو الوحي صادر من عند الله، "فمصدرهما واحد، ولهذا فليس من المعقول أن يحدث بينهما تناقض فيما يوصلان إليه من المعارف"(٤٣٤)، ولذلك ذهب الغزالي إلى ضرورة التوفيق بين الفلسفة والدين (وإن لم يذكر الفلسفة بشكل واضح) من خلال نظريته في المعرفة، فالإنسان في نظر الغزالي بحاجة إلى الدين والعقل معا، ويشبِّه العقل بالأساس والدين بالبناء، فكما أنه لا يثبت بناء بدون أساس، كذلك لن يغني أساس بدون بناء، فهما (العقل والدين) متحدان ومتعاضدان "فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور"(٤٣٥).

ولكن قد يحدث في بعض الحالات أن العقل لا يستطيع إدراك بعض الأمور الموحى بها، فالعقل عندئذ بنظر الغزالي له الحق في أن يفحصها لمعرفة ما إذا كانت هذه الأمور جائزة أو مستحيلة، فإذا كانت جائزة من ناحية العقل وجب قبولها، أما إذا كانت مستحيلة، يرى الغزالي أنها يجب أن تُأوّل "وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به ولا يتصور

---

(٤٣٢) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٨٩.

(٤٣٣) الغزالي، **مشكاة الأنوار**، المصدر السابق ذكره، ص٤٤.

(٤٣٤) زقزوق، **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، المرجع السابق ذكره، ص١٥٨.

(٤٣٥) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج٣، ص١٧.

أن يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول"[٤٣٦]، فإن الغزالي قد ابتعد عن المغالاة في مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة، فسلك مسلكا وسطا بين المتكلمين والفلاسفة "فالمتكلمون أخضعوا العقل للدين والفلاسفة على العكس من ذلك أخضعوا الدين للعقل"[٤٣٧]، فكان خطأ ما ذهب إليه الطرفان من وجهة نظر الغزالي.

فالسعادة في نظر الغزالي إنما تقوم على أساسين من أسس المعرفة، أحدهما العلوم النقلية (القرآن والسنة)، وثانيهما العلوم العقلية المأخوذة من العقل، فلا شك أن هذا الترابط بين العقل والدين "يشرحان شخصية الغزالي نفسه، ونوع صوفيته، فقد جمع في نفسه بين القدرة على التجربة الصوفية وبين عقلانية العقل القوي"[٤٣٨].

ويقسم الغزالي الوجود إلى خمس مراتب: وجود ذاتي وحسي وعقلي وخيالي وشبهي، فالوجود الحسي عند الغزالي ما كان موجودا في الحس أي ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين، كمشاهدة النائم، أو المريض المتيقظ صورة لا وجود لها خارج حسه، وكذلك فإن الأنبياء والأولياء تتمثل لهم في حال اليقظة والصحة صورة جميلة محاكية لجواهر الملائكة بواسطة الوحي والإلهام "فيتلقون من أمر الغيب في اليقظة ما يتلقاه غيرهم في النوم وذلك لشدة صفاء باطنهم"[٤٣٩]. وبهذا يكون الغزالي قد تابع نظرية الفلاسفة وبخاصة الفارابي وابن سينا في النبوة.

---

(٤٣٦) الغزالي، **الإقتصاد في الإعتقاد**، المصدر السابق ذكره، ص١١٦.

(٤٣٧) محمود حمدي زقزوق (٢٠٠٣)، **مقدمة في الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: دار الفكرالعربي، ص١٠٨.

(٤٣٨) علي عيسى عثمان (١٩٦٤)، **الإنسان عند الغزالي**، مترجم، خيري حماد، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ص٧٥.

(٤٣٩) الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي (فيصل التفرقة)**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٢٥٧.

## الرؤيا النبوية وعلاقتها بالقوة المتخيلة عند الغزالي

للمتخيلة دور رئيس في نظرية النبوة عند الفارابي، لذلك فإن "توسط القوة المتخيلة بين قوى النفس، الحاسة والناطقة والنزوعية، جعل منها في نظر الفارابي قوة مركزية"[٤٤٠]، فهي (أي المتخيلة) "حاكمة على المحسوسات ومتحكمة عليها"[٤٤١]. كما أنها تخدم القوة الناطقة، فتقوم بتقديم الصور إليها التي جاءت من القوة الحاسة، أو أنها "تتخيل الصور المعقولة الفائضة على الناطقة من العقل الفعال. وهي بذلك تكون رئيسة للقوة الحاسة ومرؤوسة للقوة الناطقة"[٤٤٢].

أما علاقة القوة النزوعية بالقوة المتخيلة، فإن الفارابي يعرف القوة النزوعية بقوله، هي"التي تشتاق إلى الشيء وتكرهه"[٤٤٣]، فيؤكد الفارابي أنك إذا تشوقت تخيل شيء ما، ولا تستطيع أن تنال ذلك إلا من عدة وجوه: الأول، ما يفعل بالقوة المتخيلة نفسها نحو تخيل شيء يرجى أو مضى أو تمني شيء تركبه القوة المتخيلة، والثاني، ما يرتبط بالمتخيلة من احساس شيء ما كتخيل أمر مأمول، والثالث، ما يرتبط بالمتخيلة بفعل القوة الناطقة وهذا خاص بالإنسان[٤٤٤].

ويرى الفارابي أن اتصال النبي بالعقل الفعال يكون من خلال النظر والبحث والتأمل، بحيث يستطيع الإنسان أن يصعد إلى منزلة العقول العشرة، وترتقي نفسه إلى أن تصل إلى العقل المستفاد، فتتقبل الأنوار الإلهية، ولكن النفوس متفاوتة في هذا الاتصال، وإنما الذي يصل إلى هذه الدرجة هي الأرواح القدسية التي من صفتها القدرة على اختراق عالم الغيب، وإدراك عالم

---

(٤٤٠) د.سلمان البدور (٢٠٠٦)، **العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية**، المرجع السابق ذكره، ص٦٠.

(٤٤١) الفارابي، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، المصدر السابق ذكره، ص٨٩.

(٤٤٢) د.سلمان البدور، **العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية**، المرجع السابق ذكره، ص٦٠.

(٤٤٣) الفارابي، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، المصدر السابق ذكره، ص٨٩.

(٤٤٤) المصدر نفسه، ص٩١.

الأنوار فلا "يستغرقها (الأرواح القدسية) الحس .... وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس، فهذه درجة الحكيم الذي بوسعه الاتصال بالعقل الفعال"[٤٤٥].

كما يكون الاتصال بالعقل الفعال أيضا عن طريق المتخيلة، وهذا خاص بالأنبياء، فالنبوة هي أرقى مرتبة يستطيع أن يصل إليها الإنسان بنظر الفارابي، وحتى يصل الإنسان إلى هذه المرتبة لا بد أن تكون القوة المتخيلة عنده قوية جدا وكاملة، فإذا وجدت بهذه القوة عند شخص كان له "نبوة بالأشياء الإلهية"[٤٤٦].

فالقوة المتخيلة لها دور هام في الظواهر النفسية المختلفة، فهي ذات صلة بالميول والرغبات والعواطف، وترفد القوى النزوعية إلى غرض ما، كما أنها على علاقة بالأعمال العقلية والحركات الإرادية، وتقوم بحفظ الصور المحسوسة عن طريق الحواس. ولا تقف (المتخيلة) عند هذا الحد، بل تستطيع أن "تخلق منها (الصور المحسوسة) قدرا مبتكرا لا تحاكي فيه الأشياء الحسية، وبهذا يشير الفارابي إلى المخيلة المبدعة"[٤٤٧]. ويوضح الفارابي تأثير المتخيلة في الأحلام والرؤى منطلقا منها في تفسير النبوة، مما يؤكد على أن العلاقة وثيقة بين الرؤيا الصادقة والوحي.

إن قوى النفس المختلفة كالحاسة والعاقلة والنزوعية تكون أثناء النوم في حالة توقف، بينما تبقى المتخيلة في حالة تنبه، فتقوم المتخيلة باستحضار ما هو موجود فيها من الصور (صور المحسوسات) فتحلل وتركب، وتبتكر صورا مختلفة وجديدة، ولذلك فإن لها "قدرة كبيرة

---

(٤٤٥) عبد الفتاح المغربي، **النبوة والأنبياء في الفكر الاسلامي**، المرجع السابق ذكره، ص٨٥.

(٤٤٦) الفارابي، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، المصدر السابق ذكره، ص١١٥.

(٤٤٧) إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، المرجع السابق ذكره، ص٨٧.

على المحاكاة، فهي تحاكي قوى النفس المختلفة بما هي عليه من أحاسيس أو انفعالات أو تأثر أو نزوع"[٤٤٨].

وتقوم المتخيلة عند الفارابي بالاتصال بالعقل الفعال، فهو **(الاتصال)** مصدر للوحي والرؤية الصادقة، فالنبي عند الفارابي إنسان أعطي متخيلة قوية جدا لا تستخدمها القوة العاقلة، ولا تتحكم بها المحسوسات، ولا تستغرقها القوة النزوعية، عند ذلك يستطيع النبي في حال اليقظة أو النوم "تلقي الفيض من العقل الفعال، ومحاكاة الصور المعقولة الفائضة عليها، سواء تلك التي من شأنها أن تحصل للقوة الناطقة النظرية، أو تلك التي من شأنها أن تحصل للقوة الناطقة العملية"[٤٤٩]، ثم تقوم المتخيلة بنقل محاكاة الصور المعقولة إلى الحس المشترك، فترتسم فيه، فتؤثر تلك الرسوم بالقوة الباصرة، فتنتقل الرسوم إليها، "فإذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاد ما في الهواء، فيرتسم من رأس في القوة الباصرة التي في العين، وينعكس ذلك إلى الحاس المشترك وإلى القوة المتخيلة .... فيصير، ما أعطاه العقل الفعال من ذلك، مرئيا لهذا الإنسان"[٤٥٠] الذي يتمتع بالقوة المتخيلة العالية جدا. فيرى من هذه الصور المحسوسة غاية الجمال والكمال التي تعبر عن عظمة الخالق.

يرى الغزالي أن هناك قوة في النفس الإنسانية تقع بين العقل العملي والحس المشترك، بحيث إذا استعملها العقل العملي سميت مفكرة، وإذا استعملها الحس المشترك سميت متخيلة[٤٥١]، ولذلك إذا غلب على قوة التخيل الحس شبه كل معقول بمحسوس، وإذا غلب عليها جانب العقل

---

(٤٤٨) د.إبراهيم عاتي (١٩٩٣)، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص١٩٤.

(٤٤٩) د.سلمان البدور، **العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية**، المرجع السابق ذكره، ص٩٥.

(٤٥٠) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، المصدر السابق ذكره، ص١١٥.

(٤٥١) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٤٧.

شبه كل محسوس بمعقول "فخيال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يرى من المحسوس المعنى المعقول.... فيرى شخصا في هذا العالم ويحكم عليه أنه تفاحة من الجنة وشخصا قطعت يده في سبيل الله نبت له جناحان يطير بهما في الجنة.... وعلى العَكس من ذلك يرى من المعقول محسوسا.... هذا جبريل جاءكم يعلمكم أَمر دينكم ﴿ فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾ ﴾[(٤٥٢)]"[(٤٥٣)]، فقوة التخيل عند الغزالي "ليست متشابهة في أصناف الناس، بل هي مترتبة متفاضلة"[(٤٥٤)].

ويذهب الغزالي فيما ذهبت إليه الفلاسفة إلى أن نفوس السموات مطلعة على ما سيحدث في العالم، كما أن نفوسنا مستعدة للاتصال بنفوس السماوات عن طريق العقل العملي المستعد لإدراك المعاني الجزئية بواسطة قوة التخيل، لأن الأمور المتعلقة بالغيب والمستقبل الموجود في نفوس السموات غير محتجبة عن أنفسنا، ولكن "الحجاب هو في قبولنا إمَّا لضعفنا أو لاشتغالنا بغير الجهة التي عندها يكون الوصول اليها والاتصال بها وأما إِذا لم يكن أحد المعنيين فان الاتصال بها مبذول وليست مما تحتاج أَنفسنا في إدراكها إلى شيء غير الاتصال بها ومطالعتها"[(٤٥٥)].

ولكن كيف تكون الرؤيا والوحي من وجهة نظر الغزالي؟ إذا استطاعت النفس الإنسانية بواسطة العقل العملي وقوة الخيال أن تتصل بنفوس السموات استطاعت أن تدرك الغيب، يقول الغزالي: "فللنفوس البشرية أَن تنتقش من ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال المانع وتكون كالمرآة المقابلة للنفس الفلكي حتى يقع فيها جميع ما في النفس الفلكي"[(٤٥٦)]، فالنفوس الصافية لا

---

(٤٥٢) سورة مريم، آية ١٧.

(٤٥٣) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص٧٨.

(٤٥٤) المصدر السابق، ص٧٩.

(٤٥٥) المصدر السابق، ص١٣٧.

(٤٥٦) المصدر السابق، ص١٤٠.

يوجد هناك مانع من اتصال عقلها العملي بنفوس السموات، فيطلع على ما سيحدث في المستقبل ما شاء الله أن يطلع "ثم يودعه في القوة المفكرة التي هي له بمثابة الخزانة"[٤٥٧].

ويفرق الغزالي بين الرؤيا التي تحتاج إلى تعبير، والرؤيا التي لا تحتاج إلى تعبير، فالرؤيا التي لا تحتاج إلى تعبير، حيث يكون العقل العملي فيها قوي السيطرة على المفكرة فيحملها على حفظ هذا المعنى تماما بنفس الصورة التي هي في نفوس السموات حتى يستيقظ النائم، يقول الغزالي: "وطبقة أخرى يقوي استعداد نفسها حتى تستثبت ما نالته هناك ويستقر عليه الخيال من غير أَن يغلبه الخيال وينتقل إلى غيره فتكون الرؤيا التي لا تحتاج إلى تعبير"[٤٥٨]، أما الرؤيا التي تحتاج إلى تعبير يكون العقل العملي في هذه الحالة ضعيف السيطرة على المفكرة، فإذا جاء المعنى من العقل العملي كما أفاضته نفوس السموات استرسلت المفكرة فراحت تنتقل من معنى إلى آخر شبيهه أو ضده تماما كما يعرض لليقظان، فيتخيل المعنى فيؤدي هذا المعنى إلى معنى آخر له به مناسبة، فعندما يستيقظ النائم تتنازعه معان كثيرة بعضها جاءته من نفوس السموات وهو المعنى الأول، أما المعنى الثاني فهو الذي توصلت إليها المفكرة من نفسها وليس من نفوس السموات، فهذه هي الرؤيا التي تحتاج إلى تعبير، والتعبير في هذه الحالة من وجهة نظر الغزالي يكون بأن يسير الإنسان بهذه المعاني بالعكس، فآخر معنى استيقظ عليه يكون نقطة ابتداء، ثم يبدأ باستحضار المعنى الذي قبله والذي قبله وهكذا حتى يصل إلى المعنى الأول الذي أتاه من نفوس السموات "كذلك التعبير هو تحليل بالعكس لفعل التخيل حتى ينتهِي إلى الشيء الذي تكون النفس شاهدته حين اتصالها بذلك العالم وأخذت المتخيلة تنتقل عنه إلى أشياء أخرى"[٤٥٩].

---

(٤٥٧) سليمان دنيا، **الحقيقة في نظر الغزالي**، المرجع السابق ذكر، ص٣٧٦.

(٤٥٨) الغزالي. **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص١٣٨.

(٤٥٩) المصدر السابق، ص١٣٧– ص١٣٨.

وبهذا يكون الإمام الغزالي قد تأثر بآراء الفلاسفة في نظرية النبوة التي هي أساس نظريته في المعرفة على اعتبار أن النبوة مرحلة من مراحل المعرفة، إن الغزالي "لم يغفل نظرية الفارابي في النبوة وتحامل عليها كما تحامل على الآراء الفلسفية الأخرى، ولكنه في تحامله لم يستطع أن يرد عليها ردا مقنعا أو ينقضها بشكل واضح، على أنه هو نفسه بالرغم من خصومته لها لم ينج من أثرها"[٤٦٠].

أثار الغزالي مسألة مهمة في نظرية النبوة ألا وهي مسألة المشاركة في النبوة، بمعنى آخر هل النبوة من وجهة نظر الغزالي مكتسبة أم فطرية؟ ذهب الغزالي إلى أن المعرفة والعلم المباشر إلى قلب الإنسان من الله تعالى ليس خاصا بالأنبياء إنما يمكن أن يكون لسائر الخلق "لأن جوهر ابن آدم في أصل الخلقة موضوع لهذا"[٤٦١]، وذهب الغزالي إلى أن أصحاب البصيرة والذوق هم مشاركون للنبي في بعض الأحيان، ويضرب مثالا على تلك المشاركة، فيقول: "فإن صاحب الذوق مشارك للنبى في بعض الأحوال. ومثال تلك المشاركة الاصطلاء. وإنما يصطلي بالنار من معه النار، لا من يسمع خبرها"[٤٦٢].

وكان الغزالي قد ادَّعى الإمامة لنفسه، وأنه عالم بعلوم القرآن، يقول الغزالي في رده على صاحب مذهب التعليم: "أما قولك: إنك تدعي الإمامة لنفسك خاصة، فليس كذلك فإني أرجو أن يشاركني غيري في هذه المعرفة"[٤٦٣]، فالسؤال الذي يجب أن يطرح الآن هل ما ذهب إليه الغزالي من المشاركة في المعرفة النبوية هي نفسها الإمامة التي قال بها، أم أن هناك اختلافاً بينهما؟ لقد تبين أن ما ذهب إليه بالنبوة المكتسبة هي نفسها ما عبر عنها بالإمامة "لأن المشاركة

---

(٤٦٠) إبراهيم مدكور، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، المرجع السابق ذكره، ص١٣١.

(٤٦١) الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي (كيمياء السعادة)**، المصدر السابق ذكره، ج٢، ص٧٨.

(٤٦٢) الغزالي، **مشكاة الأنوار**، المصدر السابق ذكره، ص٧٠.

(٤٦٣) الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي (القسطاس المستقيم)**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٢١٦.

في النبوة من وجهة نظره هو إدراك تعاليم الأنبياء عن بصيرة وذوق. ولا شك في أن إدراك تعاليم الأنبياء عن بصيرة وذوق لا يتحقق بدون نوع من المشاهدة والحضور"[٤٦٤]. وكذلك فإن ادعاء الغزالي بأنه إمام يؤخذ على هذا المعنى، لأن الغزالي يعتقد أن الإمام الذي نعني به هو "الذي يتعلم من الله بغير جبريل ومن جبريل بواسطة الرسول"[٤٦٥].

ولكن الغزالي يناقض نفسه عندما يذكر بأن المعرفة ليست مكتسبة "إعلم أن الرسالة أثرة علويَّة وخطوة ربانية وعطية إلهية لا تكتسب بجهد ولا تنال بكسب ﴿ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥۗ ﴾[٤٦٦]"[٤٦٧]، وهذا واضح من خلال عبارة الغزالي أنه لا يقول باكتسابية الرسالة، بل يعتبرها عطاء إلهيا يمن الله بها على من يشاء من عباده.

إذن، نلاحظ أن ثمة تناقضاً وعدم انسجام عند الغزالي بين الأفكار التي جاءت لتؤكد المشاركة في النبوة واكتسابها، والأفكار التي تؤكد فطرية الرسالة وعدم اكتسابها، حتى لقد ذهب حول مسألة الرسالة إلى شيء مثير للغرابة والجدل، يقول: "وكما أن الإنسانية لنوع الإنسان والملكية لنوع الملائكة ليست مكتسبة لأشخاص النوع كذلك النبوة لنوع الأنبياء ليست مكتسبة لأشخاص النوع وأن العمل بموجب النبوة ليس يخلو عن اكتساب واختيار لإعداد واستعداد فيوحى إليه"[٤٦٨]، فالنبوة برأي الغزالي هي نوع من أنواع الموجودات، ولها خواص معينة، فهي

---

(٤٦٤) غلام حسين إبراهيمي ديناني، **المنطق والمعرفة عند الغزالي**، المرجع السابق ذكره، ص١٤٨.

(٤٦٥) الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزال (القسطاس المستقيم)**، المصدر السابق ذكره، ج١، ص٢١٦.

(٤٦٦) سورة الأنعام، آية ١٢٤.

(٤٦٧) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص١٣٠.

(٤٦٨) المصدر السابق، ص١٣٠.

تختلف عن سائر الموجودات. بمعنى آخر يعتبر الغزالي "الاختلاف بين النبي وسائر الناس، اختلافا ماهويا، لأنه يتميز عنهم من حيث الذات والموضوع"[٤٦٩].

ويشير الغزالي إلى أن النوع الإنساني يختلف عن سائر الحيوانات ويتميز عنها بالنفس الناطقة، كذلك فإن نفوس الأنبياء تختلف عن نفوس الناس بالعقل الذي يوصف بالهادي والمهدي "وكما أَن حركات الإنسان معجزات الحيوان فليس حيوان يتحرك مثل حركته الفكرية والقولية والفعلية كذلك جميع حركات النبي معجزات للإنسان فليس إنسان يتحرك مثل حركته الفكرية والقولية والفعلية"[٤٧٠]، وكأن الغزالي يريد أن يقول إن الحيوانات لا ترقى في عملها كالإنسان من حيث الإدراك والقول والفعل، كذلك فإن النوع الإنساني لا يرقى في عمله كالأنبياء من حيث الإدراك والقول والسلوك، لذلك تجد الغزالي يسمي هذا الفارق ما بين النوع الإنساني والأنبياء بمعجزة الأنبياء.

ويؤكد الغزالي أن ما يختلف به النبي عن الآخرين ليس العقل فحسب، بل ما "تميز بطبعه ومزاجه المستعد لقبول مثل هذا العقل والنفس بالفعل"[٤٧١]، أضف إلى ذلك أن النبي مختار ومجتبى من الله تعالى فلا مثيل له في الطبيعة والعقل والمزاج "يخلق ما يشاء ويجتبي ﴿ ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ ﴾[٤٧٢] فهو المختار في طبعه ومزاجه المصطفى بنفسه وعقله لا يشاركه فيها أحد من الناس"[٤٧٣] وواضح من عبارة الغزالي أن النبي عنده أفضل من عامة الناس وأرقى.

---

(٤٦٩) غلام حسين إبراهيمي ديناني، **المنطق والمعرفة عند الغزالي**، المرجع السابق ذكره، ص١٦٠.

(٤٧٠) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص١٣١.

(٤٧١) المصدر السابق، ص١٣١- ١٣٢.

(٤٧٢) سورة الحج، آية ٧٥.

(٤٧٣) المصدر السابق، ص١٣٢.

إن الباحث في نظرية المعرفة عند الغزالي وخاصة في قضية النبوة يجد له تفسيرين في هذه المسألة:

**التفسير الأول:** أن الصوفية ومن بينهم الغزالي قد جعلوا المعرفة الذوقية طريقا لإثبات النبوة. فذهب الإمام الغزالي إلى أن حقائق الأشياء مكتوبة في اللوح المحفوظ "فكما أن المهندس يصور أبنية الدار في بياض ثم يخرجها إلى الوجود على وفق تلك النسخة فكذلك فاطر السموات والأرض"(٤٧٤)، وكلما ارتفع الحجاب بين القلب واللوح المحفوظ رأى الأشياء فيه وتفجر العلم منه. وقد تكلمت بشكل مستفيض في هذا الموضوع عند الحديث عن الرؤية الصوفية عند الغزالي في موضوع النفس. كما أن النبوة عند الغزالي ممكنة عقلا وواقعة فعلا "ودليل إمكانها وجودها"(٤٧٥).

**التفسير الثاني:** من خلال ما قدمه الغزالي في حديثه المتعارض عن حقيقة النبوة وتفسيرها، فلم يخرج تفسيره للنبوة عن تفسير الفلاسفة "إن فكرة الغزالي عن النبوة إنما هي استمرار لفكرة ابن سينا عنها"(٤٧٦). وقد جعل الغزالي للنبوة خواص ثلاث(٤٧٧): الأولى تابعة لقوة التخيل والعقل العملي، والثانية تابعة لقوة العقل النظري، أما الثالثة فهي تابعة لقوة النفس.

**الخاصية الأولى:** فهي لكل الناس، إلا أن النبي يعد من طبقة أشد تهيؤا من غيرها، وقد بلغت القوة المتخيلة عنده أنها لا تستغرقها القوى الحسية، وتمنعها من اتصالها بتلك المبادئ أي (العقول المفارقة أو الملائكة) الموحية إليها بالأمور الجزئية، فيتصل أي (صاحب القوة المتخيلة

---

(٤٧٤) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المصدر السابق ذكره، ج٣، ص٢٠– ص٢١.

(٤٧٥) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، المصدر السابق ذكره، ص١٨٣.

(٤٧٦) محمد رشاد سالم (١٩٩٢)، **مقارنة بين الغزالي وابن تيمية**، الكويت: دار القلم، ص٤٩.

(٤٧٧) الغزالي، **معارج القدس**، المصدر السابق ذكره، ص١٣٨– ص١٤٥.

الكاملة) في حال اليقظة وتقوى المتخيلة عنده، فيشاهد أي (الذي يقبل هذا الفيض) صورا إلهية مرئية وأقاويل إلهية مسموعة، وهذا أدنى درجات النبوة عند الغزالي. وتستمر القوة المتخيلة في محاكاتها، ويثبت في الذاكرة صورة ما أخذته أي (القوة المتخيلة) وحاكته. وهذا هو كلام الفارابي نفسه، إلا أن الفارق بينهما أن الغزالي قد جعل هذه الخاصية أو المرتبة هي أدنى درجات النبوة.

**الخاصية الثانية:** فهي التابعة لقوة العقل النظري الذي يكون عن طريق الاتصال بالعقل الفعال من غير طلب واشتياق، لذلك فإن النبي في هذه الحالة هو أقوى الناس حدسا وأشدهم صفاء واتصالا بالعقل الفعال.

**الخاصية الثالثة:** فهي المتعلقة بقوة النفس، فكلما اقتربت النفس الإنسانية من الصور العقلية التي هي مبادئ للصور الحسية، اشتد اتصال هذه النفس بالجواهر العقلية التي هي في النفوس والعقول الكلية. "فأفضل النوع البشري من أوتي الكمال في حدس القوى النظرية حتى استغنى عن المعلم البشري أصلا وأوتي للقوة المتخيلة استقامة وهمة لا يلتفت إلى العالم المحسوس بما فيه حتى يشاهد العالم النفساني بما فيه من أحوال العالم ويستثبتها في اليقظة فيصير العالم وما يجري فيه متمثلا لها ومنتقشا بها ويكون لقوته النفسانية أَن تُؤثر في عالم الطبيعة حتى ينتهِي إلى درجة النفوس السماوية"[٤٧٨].

وعلى كل حال، فإن ثمة اتفاق واختلاف بين الفلاسفة والصوفية في مسألة الوحي[٤٧٩]، فقد اتفق الجميع على أن الوحي بمثابة مشاهدة النفس الإنسانية لحقائق الكون الموجودة فوق عالمنا "والذي يشرق عليها بالمعرفة هو العقل الفعال عند الفلاسفة، والملائكة المطلعة على ما في

---

(٤٧٨) المصدر السابق، ص١٤٥.

(٤٧٩) علي عبدالفتاح المغربي (١٩٩٤)، **النبوة والأنبياء في الفكر الإسلامي**، القاهرة: مكتبة وهبة، ص٩٧.

اللوح المحفوظ عند المتصوفة"[٤٨٠]، لكنهم اختلفوا في هذا العالم الفوقي، فهو عند الفلاسفة عقول مجردة ونفوس هي عقول الأفلاك ونفوسها وصور الأشياء منقوشة فيها بحكم أنها مصادر وأسباب لوجودها وهذا هو مذهب الفيض في تفسير الوجود، وبحكم أنها مجردة بطبعها دراكة "فإنها تفيض على العقل الإنساني القدسي وعلى مخيلة الإنسان، فالنبوة اتصال عقلي أو نفسي"[٤٨١].

أما العالم الفوقي عند الصوفية فيتكون من أمرين: اللوح المحفوظ الذي كتب الله فيه ما كان وما سيكون إلى قيام الساعة، والملائكة الذين هم أجساد نورانية لها على باقي اللوح اطلاع. فطبيعة الاتصال بين الملائكة والنبي اتصال روحاني، فيطلع النبي على ما تطلع عليه الملائكة من الغيب مما هو مكتوب في اللوح المحفوظ.

ومما يؤخذ على نظرية النبوة عند الغزالي أن الإمام الغزالي محيِّر في مسألة النبوة وهو مَن انتقد الفلاسفة نقدا لاذعا، ثم عاد فتبنى آراءهم في نفس المسألة، وليس هذا فحسب بل شرحها شرحا فلسفيا وافيا لا يختلف عن رأيهم "ونقول بأن حجة الإسلام الغزالي قد اقترب في كتاب (المنقذ من الضلال) من الفلاسفة، فتعد نظريته في الوحي والنبوة صدى لنظرية الفارابي"[٤٨٢].

كما أنه من الغريب أن تكون أفكار الغزالي هذه هي وليدة الكشف والإلهام كما يقول الدكتور سليمان دنيا، بل إنه يؤكد أن هذه الآراء في مجملها هي آراء الفلاسفة منذ أن نضج الإنسان إلى اليوم[٤٨٣].

---

(٤٨٠) راجح الكردي، **نظرية المعرفة بين القرآن والسنة**، المرجع السابق ذكره، ص٧٧٣.

(٤٨١) المرجع السابق، ص٧٧٤.

(٤٨٢) غلام حسين ابراهيمي ديناني، **المنطق والمعرفة عند الغزالي**، المرجع السابق ذكره، ص١١٣.

(٤٨٣) سليمان دنيا. **الحقيقة في نظر الغزالي**، المرجع السابق ذكره، ص٣٩١.

لقد قدم الغزالي تفسيرا للوحي والنبوة على ضوء نظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا، هذه النظرية التي طالما انتقدها في كتابه (تهافت الفلاسفة)، "فالوحي عند ابن سينا إفاضة العقل الكلي على نفس النبي الذي ينتهي إليه التفاضل في الصور المادية، وفيضان العلوم منه على لوح قلب النبي بواسطة العقل الفعال والملك المقرب هو كلامه"[٤٨٤]. ويبدو أن هذه الآراء الفلسفية التي ذكرها الإمام الغزالي هي التي استقر عليها، واطمأنت إليها نفسه.

---

(٤٨٤) محمد السيد الجليند(٢٠٠٣)، "**المعرفة ومستوياتها عند الإمام الغزالي**"، مجلة كليــة دار العلــوم، ع٣٠، ص١٠٣.

# الخاتمة

نستنتج مما تقدم أن الغزالي رغم حملته على الفلاسفة في كتابه (تهافت الفلاسفة) وعلى وجه التحديد الفارابي وابن سينا، إلا أنه لم ينج من التأثر بآراءهم. فقد بقي فيلسوفا، لأن الفلسفة في زمانه كانت جزءا من الثقافة الكاملة، بحيث لا يستكمل الدارس ثقافته إلا إذا ألم منها. تبنى الغزالي آراء الفارابي وابن سينا في النفس ومصيرها وقواها، ويورد البراهين العقلية إلى جانب البراهين الشرعية حتى في مسائل العقيدة، ولئن بدا ظاهرا مخالفا الفلاسفة فلا تتعدى هذه المخالفة المصطلحات فقط، فقد أعطى أكثر الآراء التي حاربها في كتابه (تهافت الفلاسفة) صيغة فقهية أو كلامية، بل عرضها في كتبه الأخرى ودافع عنها.

ويؤكد الغزالي على هذه الفكرة بأنه في تلك الفترة التي ألف فيها كتاب (تهافت الفلاسفة) كان يطلب الجاه والشهرة، فقد عبَّر عن ذلك قائلا تفكرت في نيتي في التدريس، فإذا هي غير صالحة لوجه الله، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت. وهذا دليل على أن الغزالي قد ابتعد عن الموضوعية في بحثه العلمي، وما دام أنه بصدد نقد أقوال الفلاسفة ودحضها، فلا يمكن الاعتقاد أنه عبَّرعن أفكاره الخاصة، إنما كان همه أن يفند أقوال الفلاسفة ويرد عليها سواء بالحق أو الباطل بهدف الجاه وانتشار الصيت على حد تعبيره، وقد نجح في ذلك. وهذا ما قد يفسر التناقض الذي وقع فيه الغزالي في كتبه المختلفة.

يقرر الغزالي أن المعرفة ممكنة، ولكنها ليست ممكنة للجميع، مؤكدا أن هناك معرفة للخواص فقط، بل إن بعض المعارف يمكن أن تضر بأصحابها، فإن الحكمة إن غذِّي بها أهل الموعظة أضرت بهم كما يضر الطفل الرضيع التغذي بلحم الطير.

تكون المعرفة عند الغزالي من جانبين: الأول، هي المعرفة التي تتوقف عند حدود الإدراك الحسي، فحدود المعرفة الحسية إذن، عالم الشهادة وما هو معطى حسيا، لأن كل ما غاب عن الحواس ولم يدرَك إلا بنور البصيرة فهو من الملكوت، أما الجانب الآخر من المعرفة فليس له حدود بالنسبة للمعطي وهو (الله)، ولا شك أن لها (المعرفة) حدودا بما يفيضه الله على قلب العبد، ويتوقف ذلك على جهد الإنسان في رياضة نفسه بالمجاهدة والخلوة.

يفرِّق الغزالي بين المعرفة الاستدلالية التي يتم الحصول عليها من الدرس والتعلم، والمعرفة الكشفية أو الإلهامية التي تحصل من داخل القلب بانكشاف عالم الغيب على مرآته وذلك عن طريق تزكية القلب وتطهيره بإزالة الحجب التي تمنع القلب من انكشاف اللوح المحفوظ الذي فيه كل العلوم. ويعتبر الغزالي الوحي أهم ما يركن عليه أهل التصوف باعتباره مصدرا من مصادر المعرفة اليقينية، فإن ما يصل إلى النفس عن طريق الوحي من مشاهدة الملك، وزوال الحجب هو من أعلى المراتب الذي يفيد العلم القطعي.

اعتبر الغزالي الحواس أولى مراحل المعرفة، حيث تقوم بإدراك صور المحسوسات من العالم الخارجي، ثم يأتي دور العقل بتحليل هذه المدركات الحسية إلى معارف مختلفة، ثم ينتقل الغزالي إلى مرحلة أخرى من مراحل تحصيل المعرفة وهي تكوين المعاني الكلية، حيث يتم جمع المعاني المدرَكة ليؤلَّف منها معنى عاما.

يحاول الغزالي أن يوفق بين رأي أفلاطون القائل بفطرية المعرفة، ورأي أرسطو القائل إن المعرفة مكتسبة، حيث يوجد في الطفل الاستعداد الفطري لقبول العلم، كما أن هناك معرفة مكتسبة تحصل بطريقين: الأول، فيضان العلوم الضرورية بعد سن التمييز من غير تعلم كحال الأنبياء والأولياء، والثاني من حيث يعلم مدركه وهو التعلم.

يحرص الغزالي على أن يوفق بين النظرة الصوفية في الفناء والعقيدة الإسلامية، لكنه لا يتابع من قال بوحدة الوجود بأن ما ثَمَّ غير الله، بل يجعل الوحدة التي تتم في حال الشهود لا تنافي الكثرة، فهو يميز بين وجود الله ووجود العالم.

استخدم الغزالي المنطق، ولكنه حوّل ألفاظ المنطق اليونانية إلى ألفاظ إسلامية، حيث استخدم كلمة ميزان بدل قياس، ويرد كل قياس إلى آية القرآنية. واتخذ من الفقه أمثلة يستدل بها على موازين المعرفة، ولكنها في الحقيقة هي أشكال القياس التي قال بها أرسطو.

يعتقد الغزالي أن النبوة درجة فوق العقل وأن هذه الدرجة ليست للأنبياء وحدهم، بل أعطى الله الخلق أنموذجا من النبوة وهو النوم، بحيث يدرك فيه النائم ما سيكون في المستقبل إما صراحة، وإما عن طريق المثال الذي يكشف عنه التعبير. وبذلك يوافق الفارابي في نظريته في النبوة.

ويفضل الغزالي النبي على سائر البشر، ويؤكد بأن ما يختلف به النبي عن الآخرين ليس العقل فحسب، بل ما تميز بطبعه ومزاجه. أضف إلى أن النبي مختار ومجتبى من الله تعالى. وأبرز الغزالي دور المتخيلة وعلاقتها بالنبوة، حيث إن القوة المتخيلة بحسب رأي الغزالي لا تستغرقها القوى الحسية بمعنى لها القدرة على تجاوز العالم الحسي، فيتلقى (صاحب القوة المتخيلة) الوحي من العالم الإلهي.

# المصادر والمراجع

## المصادر:

ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، **النبوات**، (تحقيق، عبد العزيز بن صالح الطويان)، أضواء السلف،الرياض،٢٠٠٠.

ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ)، **مقدمة ابن خلدون**، لجنة البيان العربي، القاهرة،١٩٥٧.

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين (ت٦٨١هـ)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، (تحقيق،إحسان عباس)، دار صادر، بيروت، ١٩٧١.

ابن رشد، أبو الوليد (ت٥٩٥هـ)، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، (تحقيق، محمد عمارة)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،١٩٨٦.

ـــــــــــ، **تهافت التهافت**، (تحقيق، سليمان دنيا)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤.

ـــــــــــ، **تهافت التهافت**، (تعليق، محمد العريبي)، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٣.

ـــــــــــ، **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، (تحقيق، محمود قاسم)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٤.

ابن سينا (ت٤٢٨هـ)، **الشفاء**، (تحقيق، الأب قنواتي وسعيد زايد)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،١٩٧٥.

ـــــــــــ،**الإشارات والتنبيهات**،(تحقيق، سليمان دنيا)، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة،١٩٤٨.

ـــــــــــ، **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، مطبعة السعادة، القاهرة،١٩٣٨.

ـــــــــــ، **الشفاء**، (تحقيق، الأب قنواتي وسعيد زايد)، الهيئة العامة لشؤون المطابع، القاهرة، ١٩٦٠.

أرسطو، طاليس، (ت ٣٢٢ ق.م)، **كتاب النفس**، (ترجمة، أحمد فؤاد الأهواني)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩.

أفلاطون(ت ٣٤٨ ق.م)، **محاورات أفلاطون: أطيفرون، الدفاع، أفريطون، فيدون،** (ترجمة،زكي نجيب محمود)، القاهرة: لجنة التأليف،١٩٦٣.

الآمدي، أبوالحسن سيدالدين علي (ت ٦٣١ هـ)، **غاية المرام في علم الكلام**، (تحقيق، حسن محمود عبد اللطيف)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، (د.ت).

الإيجي،عضدالدين عبدالرحمن بن أحمد (ت ٧٥٦ هـ)، **المواقف**،(تحقيق، عبد الرحمن عميرة)، دار الجيل، بيروت،١٩٩٧.

الجرجاني، علي بن محمد (ت ٨١٦ هـ)، **التعريفات**، (تحقيق وضبط وتصحيح، جماعة من العلماء)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣.

الرازي، فخر الدين (ت ٦٠٦ هـ)، **المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، مكتبة الأسدي،طهران،١٩٦٦.

السبكي، تاج الدين (ت ٧٧١ هـ) **طبقات الشافعية الكبرى**، (تحقيق، محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو)، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.م)،١٤١٣هـ.

الغزالي، أبو حامد محمد، (ت ٥٠٥ هـ)، **محك النظر في المنطق**، (تحقيق، أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت).

ــــــــــــ، **المنقذ من الضلال**، بقلم: عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر، (د.ت).

ــــــــــــ، **إحياء علوم الدين**، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).

ــــــــــــ، **الاقتصاد في الاعتقاد**، (تحقيق، عبد الله محمد الخليلي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤.

ــــــــــــ، **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى**، (تحقيق، بسام عبد الوهاب الجابي)، الجفان والجابي، قبرص، ١٩٨٧.

ــــــــــــ، تهافت **الفلاسفة**، (تحقيق، سليمان دنيا)، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).

ـــــــــــــــ، **مجموعة رسائل الامام الغزالي**، (تحقيق، ابراهيم أمين محمد)، وزارة الثقافـــة، عمان، ٢٠١٣.

ـــــــــــــــ، **ميزان العمل**، (تحقيق، سليمان دنيا)، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤.

ـــــــــــــــ، **المستصفى**، (تحقيق، محمد سليمان الأشقر)، مؤسسة الرسالة، لبنان، ١٩٩٧.

ـــــــــــــــ، **المنخول من تعليقات الأصول**، (حققه، محمد حسن هيتو)، دار الفكر، دمشـــق، ١٩٨٠.

ـــــــــــــــ، **جواهر القرآن**، (تحقيق، محمد رشيد رضا القباني)، دار إحياء العلوم، بيروت، ١٩٨٦.

ـــــــــــــــ، **قواعد العقائد**، (تحقيق، موسى محمد علي)، عالم الكتب، لبنان، ١٩٨٥

ـــــــــــــــ، **مشكاة الأنوار**، (تحقيق وتقديم، أبو العلا عفيفي)، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، (د. ت).

ـــــــــــــــ، **معارج القدس في مدراج معرفة النفس**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٥.

ـــــــــــــــ، **معيار العلم**، (تحقيق، سليمان دنيا)، دار المعارف، مصر، ١٩٦١.

ـــــــــــــــ، **مقاصد الفلاسفة**، (تحقيق، سليمان دنيا)، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦١.

الفارابي، أبو نصر محمد (ت ٣٣٩ هــ)، **المجموع (فصوص الحكم)**، مطبعة السعادة، مصـــر، ١٩٠٧.

ـــــــــــــــ، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، دار المشرق، بيروت،١٩٥٩.

## المراجع

أبو ريان، محمد علي (٢٠٠٧)، **تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

إمام، عبد الفتاح امام (١٩٨٥)، **مدخل إلى الفلسفة**، القاهرة: دار الثقافة.

باسيل، فكتور سعيد(د.ت)، **منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي**، بيروت: دار الكتاب اللبناني.

بدر، عادل محمود (٢٠٠٦)، **إشكالية الوجود في الفلسفة الإسلامية (صدر الدين الشيرازي نموذجا) دراسة في نظرية المعرفة**، اللاذقية: دار الحوار.

البدور، سلمان (٢٠٠٦)، **العقل والفعل في الفلسفة الإسلامية**، عمان: دار الشروق.

بزون، حسن (١٩٩٧)، **المعرفة عند الغزالي النظرية التربوية التعليمية**، لبنان: مؤسسة النشاط العربي.

بوطالب، عبدالهادي (٢٠٠١)، **الإمام أبو حامد الغزالي متصوفا ومتكلما وفقيها**، بيروت: دار التقريب بين المذاهب الإسلامية.

التفتازاني، أبو الوفا (١٩٧٩)، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، القاهرة: دار الثقافة.

جامعة قطر(١٩٨٦)، **الإمام الغزالي: الذكرى المئوية التاسعة لوفاته: بحوث ومقالات**، محرر، محمد كمال ابراهيم جعفر، الدوحة: الجامعة.

الجبوري، نضلة أحمد نائل (٢٠٠١)، **خصائص التجربة الصوفية في الإسلام دراسة ونقد**، بغداد: بيت الحكمة.

جمعة، محمد لطفي (١٩٢٧)، **تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب**، القاهرة، المكتبة العلمية

الجنابي، ميثم (١٩٩٨)، **الغزالي**، دمشق: دار المدى للثقافة والنشر.

الحفني، عبدالمنعم (٢٠٠٣)، **الموسوعة الصوفية**، القاهرة: مكتبة مدبولي.

دنيا، سليمان (١٩٦٥)، **الحقيقة في نظر الغزالي**، القاهرة: دار المعارف.

ديكارت، رينيه(٢٠٠٩)، **التأملات في الفلسفة الأولى**، ترجمة، عثمان أمين، القاهرة: المركز القومي للترجمة.

ديناني، غلام حسين (٢٠٠٤)، **المنطق والمعرفة عند الغزالي**، تعريب، عبد الرحمن علوي، بيروت: دار الهادي.

الزعبي، أنور (٢٠٠٠)، **مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي**، دمشق: دار الفكر.

زقزوق، محمود حمدي (٢٠٠٣)، **مقدمة في الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: دار الفكرالعربي.

ـــــــــــــ، (د. ت)، **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، القاهرة: دار المعارف.

الزوبي، ممدوح (٢٠٠٤)، **معجم الصوفية**، بيروت: دار الجيل.

سالم، محمد رشاد (١٩٩٢)، **مقارنة بين الغزالي وابن تيمية**، الكويت: دار القلم.

سيدبي، جمال رجب (٢٠٠٠)، **نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

السيد، عزمي طه (٢٠١٢)، **التصوف الإسلامي حقيقته وتاريخه ودوره الحضاري**، عمان: المؤسسة العربية للتوزيع.

عاتي، إبراهيم (١٩٩٣)، **الإنسان في الفلسفة الإسلامية (نموذج الفارابي)**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

عبد الله، عبد الرحيم صالح (٢٠٠٦)، فكر **الغزالي التربوي**، عمان: دار المناهج للنشر.

العثمان، عبد الكريم (١٩٦٣)، **الدراسات النفسية عند المسلمين "والغزالي بوجه خاص"**، القاهرة: مكتبة وهبه.

عثمان، علي عيسى (١٩٦٤)، **الإنسان عند الغزالي**، مترجم، خيري حماد، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

العجم، رفيق (١٩٩٩)، **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي**، بيروت: مكتبة لبنان.

عفيفي، أبو العلا (١٩٦٣)، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، القاهرة: دار المعارف.

فخري، ماجد (١٩٥٨)، **أرسطو طاليس المعلم الأول**، بيروت: المطبعة الكاثوليكية.

قاسم، محمود (١٩٦٣)، **في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام**،القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

الكبيسي، محمد محمود رحيم (٢٠٠٢)، **نظرية العلم عند الغزالي دراسة نقدية لطرق المعرفة**، بغداد: بيت الحكمة.

الكردي، راجح (١٩٩٢)، **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، الرياض: مكتبة المؤيد

العراقي، عاطف (١٩٧٨)، **ثورة العقل في الفلسفة العربية**، القاهرة: دار المعارف.

موسى، محمد يوسف (١٩٦٨)، **بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط**، القاهرة: دار المعارف.

محمود، زكي نجيب (١٩٦٩)، **نظرية المعرفة**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

مدكور، إبراهيم (١٩٤٧)، **في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه**، القاهرة: عيسى البابي الحلبي.

مرحبا، محمد عبد الرحمن (١٩٧٠)، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، بيروت: عويدات.

المرزوقي، أبو يعرب (١٩٧٨)، **مفهوم السببية عند الغزالي**، تونس: دار بو سلامة.

المصباحي، محمد (١٩٩٠)، **من المعرفة إلى العقل، بحوث في نظرية العقل عند العرب**، بيروت: دار الطليعة.

المغربي، علي عبدالفتاح (١٩٩٤)، **النبوة والأنبياء في الفكر الاسلامي**، القاهرة: مكتبة وهبة.

موسى، محمد يوسف (١٩٨٨)، **بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، بيروت**:العصر الحديث.

نجاتي، محمد عثمان (١٩٦١)، **الإدراك الحسي عند ابن سينا (بحث في علم النفس عند العرب)**، مصر: دار المعارف.

نور الدين السافي(٢٠٠٩)، **نقد العقل في فلسفة الغزالي**، بيروت: دارالتنوير.

هويدي، يحي (١٩٦٦)، **مقدمة في الفلسفة العامة**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

## الدوريات

الكردي، راجح (٢٠٠٦)، "النبوة في فكر أوائل فلاسفة المسلمين: الكندي، الفارابي، ابن سينا، ابن رشد"، **مجلة مؤتة للبحوث والدراسات**، الأردن: جامعة مؤتة، مج٢١، ع(١)، ص.ص١٥-٣١.

نادر، ألبير (١٩٨٠)، " نظرية المعرفة عند الغزالي"**مجلة الفكر العربي المعاصر**، (ع٥،٤)، لبنان: مركز الإنماء القومي، ص.ص٩٨-١٠٠.

الجليند، محمد السيد (٢٠٠٣)، "المعرفة ومستوياتها عند الإمام الغزالي"، **مجلة كلية دار العلوم**، (ع٣٠)، مصر، جامعة القاهرة، ص.ص٤٩-١٠٨.

# AL-GHAZALI’S THEORY OF KNOWLEDGE

**By**
**Ahmad Mustafa Abdulhafeith Mustrehi**

**Supervisor**
**Dr. Salman Albdour, Prof.**

## ABSTRACT

This study is a discussion of Al-Ghazali’s theory of knowledge. Al-Ghazali based his theory of knowledge on his ontological and psychological views. The study discusses the Al-Ghazali's theory of knowledge from a contemporary perspective, to achieve this, analytic critical approach has been used. The main themes of this study are: the nature of knowledge, its sources, its limits and the criterion of truth.

The study concentrates on the relationship between Al-Ghazali's ontology and his theory of knowledge, potentiality of the knowledge and its limits, the role of sense and mind in knowledge, and Al-Ghazali’s belief whether the ideas are innate or acquired through experience, the relationship between the subject (knower) and the object, the relationship between the mind and nature, subjectivity and objectivity, the difference between revelation, philosophy and Sufism, as well as his theory of prophecy and its relation with imagination.

Al-Ghazali’s theory of knowledge is linked strongly with his ontology. Firstly, he considered sense data the first and main source of knowledge, but sense perception does not lead to attain certainty. True knowledge, according to Al-Ghazali, can be attained when mind connected to the Active Intellect. This connection could happen only when man is completely free from desires and supported by God. Other minds do not obtain knowledge except through body, because they are not illuminated by the light

of the Active Intellect. They receive their ideas through imagination and senses. Thus, Al-Ghazali differentiate between the scientist's way in attaining truths, and the Sufis way of intuition.

Al-Ghazali considered revelation as one of the most important sources of certain knowledge. It is not acquired through experience; it is Allah's gift to the knower's heart.

Al-Ghazali expresses that knowledge is not possible for all men, some Knowledge harms some people because they become confused and will not understand ideas, which they are not up to.

There are two kinds of knowledge: the first is the limited which is attained by the sense perception. The second kind is the absolute knowledge which is Allah's Knowledge. This depends on the hearts' readiness to receive it.

Al-Ghazali considered sense perception the first phase of knowledge, which can be obtained through the connection between the body and the external world. After that, mind analyses sense data and form knowledge out of them.

Al-Ghazali described the experience of being in the presence of Allah in which the person never sees anything except Allah. This experience may occur intuitively when man forgets everything around him even himself and sees only God. This experience is attained through the heart of the Sufi.

Al-Ghazali discussed the relationship between imagination and prophecy. Imagination is not equal to sense; it has the ability to transcend the sense perception. The person who has the high power of imagination can receive revelation from Allah.